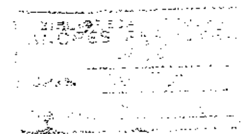
W. WINDELBAND

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA

EN SU RELACION CON LA CULTURA GENERAL Y LAS CIENCIAS PARTICULARES

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN
por ELSA TABERNIG

TOMO I





EDITORIAL NOVA
BUENOS AIRES

Título del original alemán
Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften

Queda hecho el depósito que previene la ley.

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

INTRODUCCIÓN

Si la historia política tiene dificultad para establecer, dentro del curso de los acontecimientos, los mojones que separan los diferentes períodos, mucho más la tiene la historia del desarrollo espiritual. Éste transcurre, aun en los tiempos en que desemboca en una especie de catástrofe, en forma mucho más gradual. Lo nuevo, que aflora a veces repentinamente en la superficie, ya germinaba desde hacía tiempo en lo profundo; estaba preparado previamente por la historia, y para un ojo más avizor ya se presentaba de antemano como fuerza agente. Por otra parte, las fuerzas y creaciones de la vida espiritual son más duraderas y, en cierto modo, más tenaces que las instituciones externas de la humanidad; las ideas superadas subsisten en el recuerdo mucho más tiempo que los imperios derrocados, y en este caso nunca se logra provocar esas transformaciones rápidas y radicales, harto frecuentes en la historia política. Así, la lentitud de la transición, el tímido alborear de lo nuevo, la extinción lenta y gradual del pasado, impiden casi siempre fijar fechas precisas para las épocas de la historia de la cultura.

Y donde más difícil resulta delimitar épocas es entre la Edad media y la Edad moderna. Cuanto más variada, intrincada y a la vez más profunda era la transformación que experimentó la vida espiritual de Europa, en todos los campos de su actividad cultural, en aquella época, tanto menos permite fijar con precisión el momento en que se quisiera cerrar la edad antigua y comenzar la nueva. En este caso no son años o decenios, sino siglos lo que tenemos que designar como período de transición; siglos fermentados de contradicciones, siglos de violentas luchas de fuerzas, en que nuevas figuras surgían paulatinamente de una disolución caótica a una vida firme y consistente. A este período de transición lo llamamos Renacimiento, palabra que, creada primero para indicar la revitalización de los estudios clásicos, tiene el sentido más profundo y más valioso de un resurgimiento total de la vida europea. En la llama de la agitación apasionada de este período, se fundieron los resultados de toda la cultura anterior, el pensamiento del mundo antiguo y del cristiano, y de las cenizas surgió, remozado como un Fénix, el hombre culto moderno.

Como siempre, las fuerzas determinantes del desarrollo espiritual, concretadas en ideas y sistemas, aparecen en la filosofía de este período.

También ella presenta la misma pasión, la misma juventud en fermentación; también en ella lo antiguo y lo moderno ya se agitan en áspera lucha, ya se funden en extraño connubio; y tampoco para ella es posible fijar de manera clara e inobjetable un límite que interrumpa el curso continuo entre la Edad media y la Edad moderna. La comparación de las distintas exposiciones de la historia de la filosofía ofrece las mejores pruebas, al mostrar que unos señalan este límite aquí, otros allá, o como, por ejemplo, el mismo hombre que para unos representa todavía una mentalidad plenamente medieval, para otros es casi prototipo de los tiempos modernos. Pues, evidentemente, también en los individuos luchan y se mezclan lo antiguo con lo moderno, y justamente en el Renacimiento encontramos con mayor frecuencia a esas naturalezas profundamente contradictorias que nada saben o nada quieren saber de su propia contradicción interior. Mientras se derrumban las formas antiguas y las nuevas aún no están constituídas, se nos presenta una infinidad de figuras fantásticas en que el ansia apasionada de saber, no puede ir de acuerdo ni con la educación formal del pensamiento ni con la posesión de conocimientos seguros —una abigarrada abundancia de ideas, una mascarada policroma en la cual alternan constantemente lo viejo y lo nuevo [1].

Si para una introducción a la filosofía moderna se quiere conquistar una visión de este período de transición, es menester desprender hilo por hilo de la trama luminosa de aquella época, y al mismo tiempo no se debe descuidar junto a la germinación de las nuevas fuerzas, el paulatino marchitarse de las antiguas. Nada grande en la historia sufre el destino brutal de ser eliminado y destruído por otra cosa; sino la causa verdadera de la decadencia siempre yace en la propia disolución interior. Si la filosofía del Renacimiento, por su contenido positivo, está determinada por el movimiento filológico, religioso, jurídico y científico-natural, la condición negativa para el desarrollo enérgico de todas estas fuerzas la constituía sin embargo la decadencia y la destrucción, producida desde adentro, de la filosofía medieval, de la Escolástica. De ella debe partir, pues, esta exposición.

§ 1. LA DISOLUCIÓN INTERNA DE LA ESCOLÁSTICA

Las tendencias positivas que, al crecer y afianzarse, dieron origen al pensamiento moderno, son tan heterogéneas, divergen tanto, y en parte tienen tan poca relación entre sí, que a primera vista no parecen

[1] Así, por ejemplo, mientras en los siglos XVI y XVII ya imperaban desde hacía tiempo, los nuevos valores espirituales, se desarrollaba, en la península ibérica (especialmente en la Universidad jesuita de Coimbra), una nueva Escolástica, cuyo representante principal era FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617). Pero, aunque sus razonamientos fueran finos y penetrantes, transparentes y eficaces, se limitaron, lo mismo que numerosos fenómenos literarios que seguían igual dirección, a renovar el tomismo; en una historia del pensamiento moderno no cabe más que consignarlos.

tener de común más que el áspero antagonismo en que se hallan todas frente a la Escolástica. Por diversa que sea la meta de su pensamiento, todas concuerdan en no aceptar la tendencia de la Escolástica o en combatirla más o menos enérgicamente.

Ahora bien, la Escolástica tendía a la creación de una doctrina filosófica que justificara ante la razón el sistema de los dogmas de la Iglesia. Su principal punto de vista, el centro de todas sus aspiraciones y luchas, es la identidad de filosofía y doctrina eclesiástica, la plena y absoluta compenetración de ambas. Pero como todo se desarrolla hasta llegar a ser lo que en verdad es y debe ser, sólo en el momento de su florecimiento juvenil, así también la Escolástica pudo realizar esta intención sólo en el punto culminante de su desarrollo, en el siglo XIII; pero aun aquí, en la doctrina de TOMÁS DE AQUINO, existía una divergencia notable, por cuanto los supremos misterios de la fe no eran accesibles a la filosofía, y en adelante esta divergencia aumentaba cada vez más, de manera que mientras hasta entonces el pensamiento filosófico y el teológico tienden a converger, alcanzando el punto en que no era posible una mayor compenetración, comienzan nuevamente a separarse. La tentativa de fundamentar la doctrina de la Iglesia por medio de la filosofía, no tardó en demostrar su peligrosa consecuencia; a medida que el pensamiento filosófico se afianzaba, tanto más tendía a independizarse y adquiría conciencia de sus propias fuerzas, y con tanta mayor audacia se enfrentaba críticamente a los dogmas.

De esta manera irrumpía en la Escolástica misma un elemento que, primero inconscientemente, luego con conciencia cada vez más vigorosa, tendía a separar la filosofía de la teología, y, por lo mismo, a romper desde adentro la característica de la Escolástica. Muy próximo al tomismo surgió la tentativa crítica de DUNS SCOTO, de conservar junto con toda ortodoxia el derecho propio y el dominio propio de la ciencia, y éste es también ante todo el significado del nominalismo, que se desarrolló durante el siglo XIV en círculos cada vez más grandes e influyentes. Al separarse de la teoría del valor metafísico de los conceptos generales, aproximándose a las doctrinas sensualistas del origen del conocimiento humano, debían necesariamente separarse fe y ciencia, teología y filosofía. Si los dominicos habían trabajado principalmente en la elaboración de la jerarquía filosófica de los conceptos, por otra parte, en la orden de los franciscanos se abrieron camino estas doctrinas escépticas y corrosivas; a ella pertenecieron el más sagaz pensador independiente de la Edad media, Duns Scoto, y el jefe del nominalismo, GUILLERMO DE OCCAM; de ella había surgido, un tiempo antes, el hombre que por primera vez en la Edad media intentó alcanzar un conocimiento empírico de la naturaleza, ROGERIO BACON.

Mientras por influencia del nominalismo, se acostumbraba poco a poco a considerar a la filosofía independiente de la teología, en el período de transición la conciencia de la posible diferencia entre ambas condujo a un desarrollo más agudo de la capciosa doctrina de la doble ver-

dad, surgida ya en la Edad media, a la formulación de la tesis que aquello que es verdad en filosofía puede no serlo en teología, y a la inversa. Es una interpretación inexacta suponer que esta doctrina sólo sirvió a los pensadores de aquella época para poder expresar sin impedimentos sus ideas heterodoxas bajo la apariencia de la ortodoxia. Esto puede haber ocurrido en algunos casos; pero en general se tomaba muy en serio esta doble verdad, pues esta teoría no era más que la expresión ingenua de la perplejidad espiritual en que realmente se debatían. En épocas de actitud crítica resulta difícil imaginarse este estado de contradicción interior y la sincera confesión de semejante estado: pero hechos análogos, de épocas muy posteriores, hacen aparecer psicológicamente posible tal dualidad de espíritu, sobre todo en medio de las vacilaciones de una época de transición: basta pensar en Pierre Bayle y el fenómeno de los materialistas ingleses piadosos o, como un débil reflejo, en aquel fenómeno, a mediados del siglo XIX, a propósito de la controversia del materialismo alemán, que se denominó impropiamente "doble contabilidad". La doctrina de la doble verdad, lejos de ser un manto de hipocresía, era la expresión sincera del estado de pensamiento de que surgiera.

En este proceso de separación de la filosofía y teología está extrañamente implicado el nombre y la doctrina de Aristóteles. Los escolásticos, en el apogeo de su doctrina, habían creído y asegurado que ésta era idéntica a la de aquél; Aristóteles era considerado como el filósofo χατ' ἐξοχήν, y en asuntos profanos le atribuían tanta autoridad como la que la Iglesia se arrogaba en asuntos espirituales. En verdad, esta convicción de la concordancia de la doctrina escolástica con la aristotélica era, en muchos sentidos, una extraña ilusión. Cuando, en el siglo XIII, por intermedio de árabes y judíos, se conocieron y acogieron ávidamente los escritos de Aristóteles, pero al mismo tiempo también los comentarios de sus transmisores orientales que derivaban de fuentes neoplatónicas, la Iglesia acertó magníficamente en superar paso a paso su contradicción inicial, y las órdenes mendicantes habían realizado la tarea de transformar de tal modo la nueva doctrina que apareciera como fundamentación filosófica del sistema dogmático. Pero el resultado logrado con tan brillante perspicacia y tan gran talento combinatorio, estaba muy lejos de concordar con la verdadera doctrina de Aristóteles. Sólo con la adopción del esquematismo lógico, la Escolástica se subordinó incondicionalmente al "filósofo"; introdujo en su gnoseología elementos neoplatónicos, que debía no sólo a la tradición judeo-arábiga sino también a la propia, a la literatura patrística y especialmente a la doctrina ampliamente difundida de San Agustín. En cambio, en lo concerniente a los conocimientos concretos, en su ciencia de la naturaleza seguía a Aristóteles, por cuanto no poseía otra fuente y mucho menos la de una propia investigación; en la concepción total del universo se valía únicamente de las categorías aristotélicas, pero justamente en los puntos principales, como por ejemplo en el problema de

la creación del mundo, se vió precisada a desviarse de Aristóteles. A esto había que agregar la dependencia en que se colocaba el aristotelismo oriental de la concepción neoplatónica a causa de la tradición arábiga a través de la cual conoció la doctrina del filósofo. Así se podía explicar el hecho de que a fines de la Edad media los espíritus se alejaran de la Escolástica en la medida en que iban conociendo y comprendiendo al Aristóteles original. Al nominalismo corresponde en cierto sentido el hecho de que se apoyara en una intensificación de los elementos empíricos de aquel *Organon* que entonces se llegó a conocer totalmente: el nominalismo constituía una reacción del auténtico aristotelismo contra la tendencia platonizante de la Escolástica primitiva.

Sin embargo Aristóteles era considerado el filósofo que concordaba con la doctrina de la Iglesia, y de ahí que la oposición incipiente de la ciencia contra la tutela de la Iglesia se expresara con preferencia indirectamente procurando sacudir la autoridad de Aristóteles. Al mismo tiempo que se utilizaban sus armas se luchaba contra su nombre. La divisa, bajo la cual se congregaban los innovadores de las más diversas tendencias, era "la emancipación de la filosofía aristotélica"; pero el impulso más íntimo que se exteriorizaba en esta fórmula era el de la liberación de la ciencia de la tiranía de la Iglesia.

No es éste el lugar para examinar las causas que originaron este impulso. Se encontraban en el movimiento general de la cultura, y la ciencia no experimentó en rigor más que todos los restantes dominios de la vida. Indiscutiblemente todas estas aspiraciones de emancipación se vinculan al influjo de las Cruzadas. El contacto con una poderosa cultura extranjera indudablemente extendió la visión de la Europa cristiana más allá de su propio horizonte. Se buscó la tumba de Cristo y se halló la tumba de la ingenua limitación en que se había vivido desde hacía siglos. De Oriente se trajeron nuevas necesidades espirituales, movimientos más libres del ánimo; y después que la iridescente pompa de jabón en que se habían contemplado, en reflejos multicolores, dos grandes civilizaciones, estalló, quedó en una de estas civilizaciones una gran potencia y una gran voluntad creadora. Mientras que después de este contacto el Oriente decayera inerte, parecía que la Europa cristiana hubiera sorbido todas las savias culturales y comenzaba a elaborarlas con fermento y pasión.

En este proceso se vigorizan en todas partes las características individuales; de la uniformidad de la conciencia colectiva que prevalecía en la Edad media comenzaron a destacarse, con claros perfiles, las personalidades singulares. Pero aun más poderoso se presenta este movimiento en el desarrollo de las individualidades nacionales. Las cuatro grandes naciones cultas, Italia, Alemania, Inglaterra y Francia, se independizan cada vez más y se delimitan mutuamente. La idea de nacionalidad se libera de muchos conceptos caducos; por todas partes el rasgo dominante de la historia política y espiritual consiste en el crecimiento de la conciencia nacional y la vigorización de las características

nacionales; y sobre Europa florece aquella primavera de los pueblos que fué el Renacimiento y que en la memoria de la humanidad brillará como uno de los momentos más fúlgidos.

§ 2. LA CULTURA DEL RENACIMIENTO

El país de origen de aquellos grandes movimientos de los que surgiera la conciencia moderna fué Italia, la misma tierra que había producido la grandiosa síntesis de la civilización antigua y el potente desarrollo de la civilización cristiana, y que entonces estaba destinada a hacer florecer, de la unión de ambas, los gérmenes de la cultura moderna. El curso favorable de su historia hacia fines de la Edad media, junto con su relación directa con las grandes fuerzas del pasado, la hicieron apta para esta tarea. La descentralización, condición primera de todo desarrollo libre, se había cumplido más ampliamente en Italia que en otras partes. La autonomía de las ciudades era la condición natural para aquella elaboración definida de las características locales, de las que hasta hoy conservan un resto las grandes ciudades de Italia. Venecia, Milán, Génova, Bolonia, Florencia, Roma, Nápoles, ¡qué abundante variedad de características, claramente distintas, de ambientes y de pueblos! Que todas estas ciudades y estas regiones pudieran desarrollar, en un espacio geográfico tan estrecho, tan vigorosamente sus caracteres especiales y vivir con tan feliz claridad los matices más sutiles de las dotes de su espíritu, fué posible únicamente por su autonomía política y por la vivacidad con que se vieron obligadas a defenderla en una apasionada lucha por la existencia. Y lo que aquí se dice de las ciudades se aplica, dentro de las mismas, a los individuos. La violencia de las luchas de partidos, en las que se tenía que participar por imperativo republicano, la importancia que una vigorosa personalidad adquiría en el constante cambio de destino, constituía una escuela de carácter, de la que debían surgir individualidades independientes conscientes de su independencia. La Italia del Renacimiento presenta el espectáculo de una exuberante lozanía del individualismo, es la "patria del individuo moderno", que reconoce su deber en el desarrollo de sus dotes, y su derecho en el afinamiento y desarrollo vigoroso de sus fuerzas.

Este elevado desarrollo del individuo constituyó entonces, como antes en Grecia, la base de la libertad del espíritu. Consciente del propio valor y del propio derecho, educado para formar su propio juicio por su participación en la vida política, el individuo comenzó a reflexionar por sí mismo y a buscar en sí mismo la medida para el conocimiento y la apreciación de las cosas. Por cierto también este individualismo no tardó en transgredir los límites de su justificación. Arrebatado por el vértigo de la autodecisión desenfrenada, el individuo colocó el arbitrio en lugar de la libertad, y la exuberancia de sus fuerzas se desencadenó

en potencia destructora. Pocas veces la historia presenta tal abundancia de naturalezas superiores; pero en todas ellas dormita algo indómito, demoníaco, y entre ellas aparecen, en el desenfreno de sus pasiones, esos titanes del crimen, ante los cuales la historia vela su rostro.

Pero sobre esta agitación salvaje y violenta se cernía, moderando y orientando, el genio de la antigüedad, que volvía a demostrar una vez más su inagotable fuerza vital. Bajo la severa disciplina de sus ideas y la dulce fascinación de su belleza, los titanes se transformaron en genios, que indicaron al siglo su camino. Sólo entonces se comprendió plenamente el espíritu de la antigüedad, y de su fusión con las energías creadoras de aquellos grandes surgió la nueva era, que no podrá ser comprendida si se atiende a uno solo de aquellos fenómenos.

No era necesaria, en verdad, la conquista de Constantinopla por los turcos y la huída consiguiente de los sabios griegos a Italia: estos dos episodios no constituyen ni el comienzo ni, mucho menos, la causa de ese renovado estudio de la antigüedad clásica que, por otra parte, no es más que el primer momento, exterior, del Renacimiento. Mucho antes era dable observar, tanto en la literatura como en las tímidas tentativas del arte, una aproximación al espíritu de la antigüedad surgida de la afinidad de los conceptos y de una necesidad interna. Especialmente los grandes poetas, Dante, Petrarca, Boccaccio, son el punto de partida del todo independiente del nuevo clasicismo italiano. El renovado ardor del estudio de la antigüedad correspondía en verdad a una necesidad estética. A través de toda la historia se puede perseguir la demostración del hecho, que épocas rigurosamente individualistas han sido siempre también épocas de vivas tendencias artísticas, y la misma misteriosa atracción que condujo a los hombres del Renacimiento hacia la antigüedad, empujó, siglos más tarde, a Goethe y a Winckelmann hacia Italia.

Así surgieron en el individuo moderno, con su libertad y autonomía, nuevas necesidades y nuevas aspiraciones, y nuevos horizontes se abrieron ante él: un mundo de la más peculiar e individual vivacidad de sentimientos, del que surgió la poesía de la subjetividad, el lirismo; un mundo de realidad, en que trataba de sobresalir con poderosa energía creadora; un mundo de belleza, en que el universo se le aparecía en formas transfiguradas; un mundo, por ende, de verdad, que él mismo podía explorar y penetrar. Del renacimiento del individuo y de la vida político-social resultó el renacimiento artístico y el científico. De este modo, junto a la cultura eclesiástica, que había dominado la Edad media, se consolidó una cultura profana, completamente distinta de aquélla. Volvió a despertar el amor hacia la vida real; en medio del más libre despliegue de fuerzas se sentía la belleza de la existencia y el valor intrínseco de la realidad terrena. Se estudió la naturaleza, se empezó de nuevo a concebir el desarrollo histórico como algo digno de interés. Esta cultura profana acentuó notablemente su antagonismo frente a la eclesiástica, al atribuir un valor considerable a las lenguas

nacionales. Mientras que en la Edad media, en todas partes se había sometido a la uniformidad niveladora de la lengua latina, la cultura del Renacimiento tenía necesidad de las lenguas vivas para expresar sus movimientos individuales, y, en adelante, cabe señalar el hecho que, también la ciencia, cuanto más radicales y modernas se hacen sus tendencias tanto más procura servirse de las lenguas nacionales.

La cultura, así lograda y en creciente consolidación, fué favorecida, en su difusión y en la universalidad de sus aspiraciones, por la feliz invención de la imprenta; pero, al mismo tiempo, se produjo de esta manera una gran transformación en las condiciones sociales de la humanidad. Mientras que en la Edad media la aguda división en clases obedeció sobre todo a razones políticas y prácticas, una de las características del Renacimiento consiste en la creciente indiferencia frente a aquella división, hasta ser abolida y sustituída por la gran oposición de cultura e incultura. Este hecho, que comenzó en Italia y cambió completamente las condiciones sociales de Europa, se hizo cada vez más agudo y condujo a aquellos graves problemas con que lucha todavía la sociedad actual.

El contraste entre la cultura profana y la eclesiástica asumió las formas más diversas en la historia del Renacimiento. La más interesante de éstas es, sin duda, aquella en que ambas tratan, en cierto modo, de compenetrarse sin poder fundirse totalmente. Aquellos Papas liberales que acogían en sus cortes lo más selecto que ofrecían el arte nuevo y la nueva ciencia, y de cuya ortodoxia es lícito dudar; aquellos pintores de vírgenes, que íntimamente estaban animados por el más puro culto de la belleza antigua; aquellas inmensas catedrales de la cristiandad erigidas en las formas de la arquitectura griega y romana, ¿no son, acaso, otros tantos factores en que parece encarnarse y asumir vida ante nosotros la teoría de la doble verdad?

Lo más esencial de ese renovado interés por la antigüedad clásica era una inmensa ampliación del horizonte histórico. Bajo el influjo de la propia historia, variada y exuberante de vida, se comenzó a encontrar la justa apreciación de los fenómenos históricos generales. No es por accidente que la ciudad que vivió la historia más variada, entre todas las ciudades italianas, Florencia, también fuera la cuna de la historiografía moderna. Mientras que la Edad media no había visto en las grandes figuras de la antigüedad precristiana más que brillantes encarnaciones del vicio, los hombres del Renacimiento en cambio comprendieron con entusiasmo los recios caracteres de la vida griega y romana con los que se sentían íntimamente afines; comprendieron que detrás de la montaña también existen hombres, y alboreó de nuevo el concepto histórico de la humanidad. En este sentido más profundo los estudios de la antigüedad clásica fueron denominados humanísticos.

Con este espíritu el Renacimiento dió nueva vida también a los antiguos filósofos, pero no artificialmente galvanizados, sino vivientes, de carne y hueso. Se recurría a las fuentes para abrevarse y sorber nuevas savias vitales. A la muerte de la filosofía medieval se repite lo que había dicho un escrupuloso investigador: que dicha filosofía había vivido principalmente por las sucesivas aportaciones del material de la antigüedad; ahora es totalmente desplazada por el estudio directo de los originales del pensamiento griego.

§ 3. LA RENOVACIÓN DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Cuando, desde mediados del siglo XV, se comenzó a ocuparse, primero en Italia y después en el resto de Europa, de la filosofía griega y helenística, con comentarios, traducciones e imitaciones, era natural que, dadas las circunstancias, cada una de estas escuelas creyese, o desease o, por lo menos, afirmase ser ortodoxa en sus doctrinas y reconocida por la Iglesia. Pero cuando estas renovadas escuelas filosóficas se encontraron envueltas en luchas no menos encarnizadas que las de su vieja hermana, recurrieron, a diferencia de ésta, a un arma desconocida en el mundo antiguo: la acusación de herejía. Y cuando las teorías de los filósofos antiguos estaban en abierta contradicción respecto a la concepción cristiana del mundo, no era difícil, apelando a la doctrina de la doble verdad, reconocer incondicionalmente la autoridad de la Iglesia y salvar la propia conciencia y la opinión pública, sin renunciar a hacer revivir aquellas teorías, aunque sólo fuese históricamente. De la misma manera que un célebre teólogo platonizante de aquella época terminaba su obra "deseando encontrar, aquí y en todas partes, aquel consentimiento para sus investigaciones que es concedido por la Iglesia", vemos penetrar por todas partes las ideas de la filosofía antigua con extraños desarrollos en corazones aún firmemente creyentes. La Iglesia misma, según las ideas de sus hombres dirigentes, aprobó o condenó alternativamente estas diferentes tendencias renovadoras. Durante algún tiempo, especialmente durante el predominio de los Médicis en Roma, se inclinó hacia los filósofos platónicos rechazando la tendencia aristotélica a la cual terminó por volver; pero en lo que concierne a la doctrina de la doble verdad, la prohibió en el quinto Concilio de Letrán, en 1512, en cuanto se ocultaban tras ella la incredulidad consciente de los averroístas y en parte la de los alejandrinos.

El primer resultado de estos estudios humanísticos fué el incremento del prestigio de la filosofía platónica. A lo largo de toda la historia del pensamiento cristiano se puede seguir una lucha interesante entre la doctrina platónica y la aristotélica, en la cual el predominio depende alternativamente de la actitud filosófica de las doctrinas religiosas. Durante la época patrística, Platón domina sin limitaciones; pero ya San Agustín lo interpreta a menudo en sentido neoplatónico y en los primeros siglos de la Edad media, durante los cuales el conocimiento de sus obras se limitaba, por así decirlo, al *Timeo*, era considerado como investigador de la naturaleza, cuya doctrina coincidía con

la concepción religiosa del mundo. Aristóteles, conocido al principio sólo como dialéctico y sospechoso de herejía, desplaza desde el siglo XIII el prestigio de Platón y también de San Agustín; éstos, a su vez, son preferidos por las tendencias opuestas de la tardía escolástica; y, finalmente, frente a las nuevas ideas que el platonismo del Renacimiento trataba de introducir, la restauración eclesiástica del siglo XVI consistió teoréticamente en el retorno a Aristóteles o, por lo menos, a aquello que se consideraba profesado por él.

Aquel clamor de emancipación de la Escolástica aristotélica había partido en el Renacimiento de una entusiasta admiración por Platón. La Academia platónica de Florencia, fundada a mediados del siglo XV bajo los auspicios de los Médicis, proporcionó a estos estudios un centro extraordinariamente estimulante. A ella había dado impulso JORGE GEMISTOS PLETON (1370-1452), que se había trasladado a Italia en ocasión del intento del imperio griego de constituir una unión de las dos Iglesias cristianas. Pleton actuó no sólo con la palabra, sino también con traducciones y comentarios críticos y polémicos a los escritos aristotélicos. Sus obras capitales sobre la diferencia de la filosofía platónica y la aristotélica contienen una polémica vivaz contra la teología, psicología y ética de Aristóteles. Esta actividad le valió además de la condena de sus escritos por el Patriarca de Constantinopla, Genadio, muchas réplicas, entre las cuales la más importante fué la *Comparatio Platonis et Aristotelis* redactada por JORGE DE TREBISONDA (1396-1486), un aristotélico que enseñaba en Roma y en Venecia. A éste replicó la Academia de Florencia por intermedio del cardenal BESARIÓN (1395-1492) en el escrito *Adversus calumniatorem Platonis* (Roma, 1469). Pero mientras que la polémica contra Aristóteles había sido llevada con audacia juvenil por Pleton, en los escritos del cardenal Besarión nos encontramos con una concepción mucho más madura, llena de noble moderación, que, aceptando en esencia a Platón, no rehusa un tributo de admiración a Aristóteles. Mientras tanto los estudios en la Academia de Florencia progresaban cada vez más activamente; además de la actividad de traducción y de comentario se organizaron cursos en que participaba el mismo Besarión y en que se formaban discípulos de un modo sistemático. MARSILIO FICINO (1433-1499) formado allí y consagrado profesor, fué el representante principal de la Academia florentina en la segunda mitad del siglo XV. En él se advierte cómo se suavizan los antagonismos antes tan ásperos: parecería que, en la Academia florentina, con el reconocimiento parcial de los méritos de Aristóteles, debido a Besarión, se hubiera llegado con el tiempo a la convicción que los dos grandes filósofos de la antigüedad coincidían en lo esencial. Éste había sido también el pensamiento de los neoplatónicos, decisivo en la tradición bizantina, y a éstos se referían en suma también las ideas de los platónicos italianos. Por lo tanto las doctrinas platónicas del Renacimiento presentaban y conservaron un tinte esencialmente neoplatónico; Ficino no tradujo sólo a Platón, sino también los escritos de muchos neoplatónicos, sobre todo de Plotino, y estas traducciones merecen ser tenidas en cuenta, no sólo por su elegancia lingüística, sino en parte también por la penetrante agudeza de su comprensión. La concepción del mundo de Plotino, con su espléndida acentuación del valor metafísico de la belleza, se adaptaba también por este lado al espíritu estético del Renacimiento; y a esto se añade que la tendencia mística del neoplatonismo respondía a las necesidades religiosas de la época, como por otra parte la concepción mágica de la naturaleza de Plotino respondía a la aspiración, aun difusa, a un conocimiento nuevo y total de la naturaleza. Por lo tanto se combinaron diversos motivos para proporcionar al neoplatonismo, oculto principalmente detrás del gran nombre de Platón, una posición descollante en el movimiento científico del Renacimiento. Ficino mismo reunió hábilmente todos estos hilos en su *Teología platónica*, y esta combinación de ideas gravitó tanto más en cuanto contribuyó a la difusión de sus teorías y tendencias mediante una actividad extraordinaria y con una correspondencia asombrosamente extensa, sobre todo con Alemania.

Al mismo tiempo, y deliberadamente opuesta a esta tendencia platonizante, bullía en el campo aristotélico una vida intensa aunque interiormente dividida. Aparecen en primera línea aquellos doctos que buscaban por vía filológica liberar el aristotelismo puro y original de las complicaciones escolásticas, en que los habían envuelto en parte la Edad media arábiga y en parte la Edad media cristiana. Eran sobre todo humanistas que objetaban también la jerga bárbara de la Escolástica, y que apuntaban además a la exactitud histórica de la concepción y cuidaban también el aspecto estético proporcionando traducciones elegantes. En primer lugar aparece en Italia TEODORO GAZA, adversario de Pleton y amigo personal de Besarión, que, llegado a Italia desde Salónica, su patria, en 1430, congregó en torno suyo, por sus traducciones de las obras científico-naturales de Aristóteles y Teofrasto, gran cantidad de discípulos y adeptos; en Alemania su gran discípulo RODOLFO AGRÍCOLA (1442-1485), cuyo escrito *De dialectica inventione* trata de reproducir los pensamientos de Aristóteles revestidos de elegantes formas ciceronianas; en Francia, por fin, JACQUES LEFÈVRE (Jacobus Faber Stapulensis) de Etaples en Picardía (1455-1537), el gran humanista de la Universidad de París, que compuso elegantes paráfrasis latinas de una serie de escritos aristotélicos.

La insistencia en la necesidad de un conocimiento filológicamente purificado de las obras originales de Aristóteles, iba dirigida a las dos escuelas, en las cuales se veía a Aristóteles a través de la lente de sus comentaristas y que a su vez se combatían entre sí con igual violencia; eran las dos escuelas de los alejandrinistas y de los averroístas, una dependiente de los comentaristas griegos tardíos, especialmente Alejandro de Afrodisia, la otra derivada del filósofo Averroes, el filósofo más inteligente y atrevido determinado por influjos neoplatónicos, el pensador más insigne de la Edad media arábiga. La primera escuela des-

taca, sobre todo, el carácter deísta de la metafísica aristotélica y, al mismo tiempo, trata de poner de relieve el pensamiento básico de la explicación naturalista en la relación de la divinidad con las cosas; la otra, mucho más próxima al misticismo neoplatónico, interpretaba panteísticamente la filosofía aristotélica, a saber, en la tendencia que la unidad universal y eterna de las cosas reside en la materia, que desenvuelve sus formas desde sí misma, y que la forma suprema de vida es la razón universal eterna e impersonal. La lucha entre ambas escuelas se encarnizó en el problema sobre la inmortalidad del alma. Ya dentro de la Escolástica Duns Scoto había suscitado la cuestión si la inmortalidad es una doctrina filosóficamente demostrable o sólo un dogma, y las vivaces discusiones en torno a este asunto entre tomistas y escotistas continuaron, modificadas por la doctrina de la doble verdad, entre aquellas dos tendencias del aristotelismo. Por cierto, ambas coincidían en que la inmortalidad individual, tal como está expresada en el dogma de la Iglesia, debe ser negada desde el punto de vista filosófico; pero el averroísmo mantenía el punto de vista de que la parte racional del alma individual, en la medida en que retorna en la muerte a la razón universal, debe ser reconocida como inmortal, mientras que los alejandrinistas, fieles a sus principios naturalistas, también combatían la inmortalidad de esta parte del alma.

El centro principal de estas discusiones era Padua, cuya Universidad ya fué considerada desde el siglo XIV como asiento del averroísmo. Sus principales representantes eran NICOLETTO VERNIA, que enseñara en Padua entre los años 1471 y 1499 y, después de él, ALEJANDRO ACHILLINI, que murió en 1512 siendo profesor de filosofía en Bolonia, y quien dió a la teoría averroísta de la unidad de la razón universal inmortal del género humano una orientación tan hostil a la doctrina de la Iglesia, que fué principalmente por él que el averroísmo de aquella época fué considerado heterodoxo. Esta tendencia se moderó en un discípulo de Vernia, AGUSTÍN NIFO (1473-1546), profesor de filosofía en Pisa, Bolonia, Salerno y Padua. Publicó escritos de Averroes con notas, en las cuales no aprobaba del todo e incondicionalmente sus ideas, con lo cual conquistó tal apariencia de ortodoxia, que el pontífice León X le confió la refutación de Pomponazzi, al que nos referiremos inmediatamente. Cabe señalar, además, entre otros comentaristas de esta tendencia, a ZIMARA (muerto en 1532) y su discípulo FRANCISCO PICCOLOMINI (muerto en 1604) por la actuación que tuvieron en Nápoles.

Pero también en Padua aparecieron numerosos adversarios del averroísmo, y entre éstos el más importante de todos. También en Padua había representantes de esa tendencia puramente filológica que rechazaba por igual a los Escolásticos de origen arábigo y cristiano. Incitado por el veneciano HERMOLAO BARBARO (1454-1493) LEONCIO TOMEO (1456-1533) predicaba, desde principios del siglo XVI, el retorno al aristotelismo puro; pero mucho mayor efecto produjo la

intervención y actividad docente del jefe de los alejandrinistas, PEDRO POMPONAZZI (Petrus Pomponatius), el aristotélico más insigne entre todos los del Renacimiento. Nacido en 1462, fué profesor en Padua desde 1495, luego en Ferrara y Bolonia y murió en 1524. Su tratado sobre la inmortalidad del alma, que provocó la ya citada réplica de Nifo, continuado más tarde, con consecuencias francamente materialistas, en un tratado *Sobre la nutrición*, y su obra capital sobre *Destino, libertad y providencia*, desarrollan la forma más radical que podía adoptar el aristotelismo. Estas obras dan especial relieve y preferencia a la doctrina de la doble verdad (con lo cual, por cierto, no podían prevenir la condena eclesiástica), y se aproximan, por su concepción, al naturalismo en que, por obra de Estratón, se había transformado la doctrina de Aristóteles pocas generaciones después de su creación en la escuela peripatética. Cabe señalar cómo este naturalismo se comporta frente a las artes de la magia contemporánea de modo totalmente diverso al neoplatonismo, que sin embargo era menos contrario al elemento fantástico. Pomponazzi, en cambio, en un escrito referente a las causas de los fenómenos naturales inexplicables, intentaba aplicar la interpretación alegórica cuando era insuficiente la explicación natural. Un gran número de discípulos hizo que esta doctrina se afirmase y extendiera: el célebre filólogo JULIO CÉSAR ESCALÍGERO (1484-1558) adhería al alejandrinismo y lo defendía contra Cardan. Pero también dentro de esta escuela pronto surgieron divergencias, y en ocasiones se inició una especie de fusión entre las teorías averroístas y alejandrinistas.

En la disputa entre SIMÓN PORTA (muerto en 1555) y GASPAR CONTARINI (1483-1542), por ejemplo, el segundo propugnó la conciliación de las dos tendencias, y este punto de vista se difundió ampliamente en seguida, en el sentido de que la concepción naturalista de los alejandrinistas fué adoptada en los problemas psicológicos, pero en el terreno metafísico y de la filosofía de la naturaleza prevalecía la tendencia panteísta de Averroes, combinación que, finalmente, no tuvo otro resultado que alejar todavía más el pensamiento filosófico de las doctrinas de la Iglesia. En este sentido conciliador intervinieron en Padua JACOBO ZABARELLA (1532-1589) y su sucesor CÉSAR CREMONINI, el "último aristotélico de Italia" (1552-1632), y era semejante el punto de vista de ANDRÉS CESALPINO (1519-1603), médico de cabecera de Clemente VIII, cuyo viaje a Alemania contribuyó ampliamente a la difusión de un aristotelismo no escolástico. Éste trabajó también, y con gran éxito, como investigador de la naturaleza en los campos de la fisiología animal y vegetal, con lo cual se suma a las nuevas tendencias destinadas a completar positivamente la lucha contra la Escolástica.

Además de estas divisiones interiores, el aristotelismo sufrió el ataque más violento no tanto de una de las demás tendencias positivas de la filosofía antigua como de una especie de interés inmediato de apro-

vechamiento de los resultados del trabajo científico, y este interés, combinado con el humanismo, adoptó una forma peculiar y en parte extraña. Los escolásticos habían sustituído la falta de saber objetivo con una elaboración sutil del formalismo lógico, y finalmente habían caído en la ilusión que mediante una especie de combinación mecánica de operaciones lógicas siempre podían producirse nuevos conocimientos. Contra esta lógica esclerosada y pedante que, naturalmente, se confundía con la de Aristóteles, o por lo menos se le atribuía el nombre de Aristóteles, se indignó el sentimiento sano del Renacimiento, y en su aspiración a una "lógica natural", cayó en un exceso al que estaba predispuesto, por así decirlo, por los estudios humanísticos. Cuanto más bárbaros eran los términos y las proposiciones en que solían expresarse las deduciones escolásticas, tanto más debía seducir al sentido estético de los humanistas la forma perfecta, propia de las obras clásicas también en el campo de la filosofía. Dado este estado de cosas, aquel que conquistó gran importancia para el movimiento filosófico de la época fué, sobre todo, Cicerón. Y cuando, con sentido exacto, se descubrió que la característica de su forma lingüística consistía en su índole retórica, surgió la tendencia a dar a la filosofía en cierto modo también una forma retórica, sobre todo a reformar la lógica mediante la retórica. Esta intención ya fué expresada por LORENZO VALLA (1415-1465) en su obra *De dialectica contra Aristotelem*; en la cual deriva las leyes lógicas de la dialéctica oratoria de Cicerón y Quintiliano, y trata la dialéctica exclusivamente como una ciencia auxiliar de la retórica. Pero esta nueva tendencia condujo a una verdadera lucha encarnizada contra Aristóteles por parte de PIERRE DE LA RAMÉE (Petrus Ramus, 1517-1572), que sufrió muchos ataques, pero que en viajes a Alemania, Italia y Suiza pudo comprobar la gran influencia que había alcanzado. Su conversión al calvinismo y las enemistades personales provocadas por su prestigio le costaron la vida en la noche de San Bartolomé. En los escritos de este hombre se expresa con violencia extraordinaria la necesidad de una forma nueva de la ciencia, de un método más productivo del pensamiento; pero la incapacidad para crear algo verdaderamente nuevo y consistente lo condujo a tanteos inseguros y finalmente a la tentativa, totalmente errada, de obviar los defectos del sistema mediante un formalismo llevado al extremo. Según él, una "lógica natural" de la sana razón humana habilitaría mediante ejercitación dialéctica a todos para hablar con competencia sobre cualquier cosa. Si bien no puede negarse que estas ideas estaban perfectamente justificadas en su tendencia polémica y que han contribuído esencialmente a la incorporación de un tipo más estético de exposición filosófica, tampoco debe desconocerse que en su contenido de conocimiento se orientaban hacia una renovación de lo más insignificante y lo más vacío de la filosofía antigua, a saber, ese eclecticismo que no puede vivir ni morir, y cuyo representante principal había sido precisamente el mismo Cicerón, tan poco independiente filosóficamente. A pesar de

eso, la necesidad general que expresaba apasionadamente esta tendencia retórica, le proporcionó no pocos adictos, y el "ramismo" desempeñó en el movimiento de esa época un papel relativamente importante; en cierto modo era el centro de la disconformidad de lo existente, y la indeterminación de su contenido le permitió numerosas combinaciones con las fuerzas revolucionarias del pensamiento. Anidó, a pesar de todas las persecuciones, en las Universidades protestantes de Alemania, y encontró allí un feliz y activo representante en la persona de JUAN STURM, de Estrasburgo (1507-1589) y en GOCLENIO de Marburgo (muerto en 1628), una especie de conciliación con la lógica aristotélica común de las escuelas

Con la difusión de los estudios humanísticos también ganaron los demás sistemas de la filosofía antigua. El estoicismo encontró sus renovadores en JUSTO LIPSIO (Justus Lipsius, 1547-1606) y, más tarde, en GASPAR SCHOPPE (Scioppius); y además, aunque independiente de una forma sistemática y más bien como libre filosofía popular en virtud de la acogida humanística de los escritores romanos, adquirió una difusión amplia e influyente, con la cual esta doctrina maduró sus frutos en muchos campos de la vida del Renacimiento. Su efecto principal radicaba en un terreno ético y político; en cambio, en el campo de la metafísica fué superado por el neoplatonismo, del cual no era, en el fondo, más que uno de los aspectos, y en el campo de la filosofía de la naturaleza, en cambio, lo fué por la renovación de las doctrinas atomistas. En hombres como Sennert y Magnenus, esta renovación derivaba en parte de la influencia directa de Demócrito, pero en lo esencial seguía el renacimiento humanista de las doctrinas epicúreas. En verdad, éstas nunca habían sido olvidadas totalmente. Su expresión poética en Lucrecio y su reproducción en los escritos de Cicerón habían mantenido tan viva su memoria, que se lo consideró como tipo de una concepción anticristiana del mundo, y el nombre de epicúreo se hizo sinónimo de impiedad pagana. El significado que se le atribuía era el de una teoría tendiente, en sus consecuencias prácticas, sólo al goce de los sentidos, significado que, en su acepción corriente, ha perdurado hasta nuestros días. La escisión de estos elementos se realizó con los grandes fundadores de la ciencia moderna de la naturaleza, Bacon y Galileo, quienes, sin dejarse impresionar por esa confusión, reconocieron el valor teorético de la doctrina atómica, y la pusieron al servicio de la investigación. Esto mismo fué llevado a la literatura más tarde por el francés PIERRE GASSENDI (Petrus Gassendi, 1592-1655); cuyo mérito es haber puesto de relieve libremente el contenido teorético de la doctrina epicúrea, haber purificado el carácter de Epicuro de las deformaciones de la tradición, y haber demostrado al mundo que el materialismo teorético puede subsistir muy bien junto a la pureza moral. Por cierto que en él encontramos una especie de doble verdad. Sacerdote él mismo, se muestra siempre celoso secuaz de la Iglesia, y en ocasiones hasta confirma sus convicciones con una espe-

cie de positivismo o escepticismo frente a la metafísica, próximo al sensualismo; pero esto no le impide seguir sin escrúpulos y miramientos, en el terreno de la filosofía de la naturaleza, las hipótesis de la antigua investigación de la naturaleza. Las veces que evoca la teoría atómica de Demócrito y Epicuro, el contraste frente a la Escolástica aristotelizante no podía ser más agudo y radical que en esta forma. Cuanto más la ciencia moderna tiende a explicar los fenómenos mediante la teoría atómica, tanto más se advierte la importancia de los escritos de Gassendi, que también liberaron a un público más amplio del terror ante la teoría científico-natural que habían aplicado entretanto con gran provecho espíritus más abiertos. Pero su grandeza solamente reside en su efecto histórico. Gassendi mismo no es más que un receptáculo relativamente insignificante; le falta originalidad filosófica, y su importancia radica sólo en aquello que captó con precisión y representó con acierto.

Junto a todas estas tendencias positivas de la filosofía antigua dormitaba, finalmente, la negativa, el escepticismo, si bien por su mismo carácter no podía constituir un verdadero y genuino sistema de doctrina, sino más bien un método para el pensar. Su importancia radica principalmente en el hecho de que el pensamiento comenzó a ejercer una crítica independiente, a buscar su propia justificación y a sacudir cada vez más la modorra del respeto a la autoridad. El más genial y eficaz representante de este escepticismo fué MIGUEL DE MONTAIGNE (1533-1592), cuyos *Ensayos*, publicados por primera vez en Burdeos (1580), son la expresión perfecta de un estado de ánimo, si no dominante por lo menos muy difundido, y fueron el mayor estímulo para el despertar, desarrollo y difusión de este mismo estado de ánimo. Una gran experiencia de la vida, una finísima inteligencia de la relatividad de todas las opiniones, aspiraciones e instituciones humanas, una descripción elegante y acertada y a la vez profunda de los individuos, de las clases sociales y sus mutuas relaciones, unidos a un estilo atrayente y agradable, son los elementos de este escepticismo de hombre mundano, que, expresado en la forma seductora de Montaigne, se introdujo rápidamente en la sociedad francesa y constituyó y constituye aún en nuestros días, con su espíritu chispeante y su gracioso juego de ideas, su atmósfera particular. Y se impuso tanto más fácil y cómodamente, en cuanto este espíritu escéptico podía conciliarse muy bien con la fe. El enlace entre ambos era natural y espontáneo, y quien le dió forma precisa, inmediatamente después de Montaigne, fué su amigo PIERRE CHARRON (1541-1603). En su obra *De la sagesse* (1601) reunió en apretada falange las ideas escépticas esparcidas en los *Ensayos* de Montaigne, en un sistema del que la antigüedad proporcionaba el ejemplo. Si, en contraste con aquellas ideas, afirma que el autoconocimiento es el fundamento de toda ciencia segura, lo hace sólo para dar a este autoconocimiento la forma de la fe religiosa y para demostrar que el fracaso del conocimiento científico debe conducir al hombre, por su necesidad de saber, a los brazos de la fe; y, por otra parte, trueca después el concepto teórico de conocimiento por el ideal práctico de la sabiduría de la vida y de la conducta piadosa. Aun más rigurosamente sigue la tendencia escéptica FRANCISCO SÁNCHEZ (1562-1632), quien, es su notable obra *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur* (1581), parte del interesante principio que no se puede saber más que lo que uno mismo ha hecho. La aplicación científica de este pensamiento estaba reservada a una época muy posterior y mucho más desarrollada y a un hombre muy superior: nada menos que a Kant. En el espíritu de su tiempo, Sánchez sólo dedujo la conclusión que, a semejanza de la actividad creadora, el verdadero saber no puede existir más que en Dios, pero, a pesar de su absoluta desconfianza frente al conocimiento alcanzado hasta entonces, esbozó la posibilidad de la existencia de mejores vías para la ciencia y con ello creía aludir, fuera de la aridez de las discusiones sobre conceptos, al fértil campo de la experiencia.

Los estudios humanísticos se desarrollaron con igual riqueza y variedad también en el campo de la filosofía, y el pensamiento antiguo revivió con la misma abigarrada multiformidad en los espíritus del Renacimiento. Pero, al fin de cuentas, siempre seguía tratándose de lo antiguo, de algo ya definitivamente agotado, demasiado elaborado, y por muy ávidamente que los nuevos tiempos lo acogieran no podía satisfacer sus necesidades más íntimas. Se quería algo auténticamente nuevo. El Renacimiento, por su esencia más íntima, de ningún modo es sólo la renovación de la antigüedad clásica: es un renacimiento del espíritu humano, una vida verdaderamente nueva. Esta época estaba ávida por un saber nuevo, clamaba por pan y se le daba una piedra, en el caso en que sólo se le ofreciera el antiguo saber en su forma nueva. En todas partes se experimentaba fatiga frente a las formas y pensamientos antiguos, en todas partes fermentaba una tendencia creadora hacia una actividad universal, que al principio se realizaba atrevidamente sin meta y sin fin con fantástica arbitrariedad, que sin embargo estaba determinada a encontrar pronto su camino seguro. Por lo mismo, la renovación de los sistemas del pensamiento antiguo no es más que la forma primera y provisoria en que el ansia de la época se labró su acceso hacia un saber inédito, antes de encontrar el contenido verdaderamente nuevo.

Ningún análisis filosófico, ni ninguna exposición histórico-cultural puede encontrar para este descontento hacia el saber muerto, para esta apasionada fuga del saber libresco, una expresión más acertada y extraordinaria que la que le dió Goethe en el primer monólogo del *Fausto*, en cuya obra, por otra parte, también las fuerzas positivas del espíritu de la época encontraron una representación sobremanera feliz.

Dos fueron los caminos que emprendió el instinto en esta búsqueda de nuevos conocimientos: uno hacia adentro, que conducía a la profundidad más sagrada del alma humana, otro, que se bifurcaba en los dos reinos de la realidad histórica y de la realidad natural. Se buscaba

un nuevo conocimiento en lo más íntimo del alma humana, un conocimiento de lo supremo y de lo más valioso y este impulso se desplegó en la reforma religiosa; surgió un nuevo conocimiento de las relaciones sociales, y así se formaron una nueva filosofía del derecho y del Estado, y finalmente, después de innumerables aberraciones, emergió un nuevo conocimiento de la naturaleza.

Éstos son los tres factores positivos; les es común el rechazo de todo el aparato formal de la Escolástica, la lucha contra toda muerta erudición y por un conocimiento nuevo desde sus fundamentos. El espíritu del Renacimiento busca la verdadera vida en sí o fuera de sí, en la configuración moderna de la vida del Estado, y en las potencias eternas de la naturaleza.

§ 4. LA REFORMA RELIGIOSA

Lo que suele designarse como reforma religiosa y sencillamente Reforma es una manifestación parcial del Renacimiento general, que sin embargo ocupa un lugar importante, pero de ninguna manera constituye, como se suele admitir a menudo, su motivo más importante e impulsor. Ha asumido esta apariencia sólo porque la rebelión común a todos los movimientos del pensamiento moderno contra la Iglesia tenía que expresarse más sencilla y claramente en ella.

A primera vista, y a la luz de una observación superficial, que no se ha superado a menudo, la Reforma presenta cierta analogía con el renacimiento arriba analizado de la ciencia antigua. El retorno a los originales parece ser común a ambos, en este caso a los originales de los pensadores antiguos, en aquél a los de la revelación originaria y de la vida cristiana primitiva. En ambos casos se quiere liberar a dichos originales de los agregados con que los deformara el desarrollo en la Edad media, sea de los escolásticos cristianos y arábigos, sea de la tradición eclesiástica. Si este paralelo se sostiene hasta aquí en lo exterior, probablemente la analogía será más profunda. Así como la renovación de la filosofía antigua no basta para expresar y satisfacer el impulso interior de la ciencia moderna, tampoco la esencia interior de la Reforma religiosa se agota con el retorno filosófico y dogmático a las fuentes de la fe cristiana. Este retorno era, a su vez, una entre las formas históricas en las cuales se agitaba una necesidad más profunda.

Sea cual fuere la opinión que se tenga acerca de los contrastes religiosos de esta época, lo cierto es que —y la Iglesia católica misma lo ha confirmado con lo que se llama la Contrarreforma del siglo XVI— el desarrollo de la Iglesia en la Edad media había llevado a una exteriorización cada vez mayor de la vida religiosa y de las formas del culto. En contraste con este hecho, desde la época de las Cruzadas había surgido un sentimiento de insatisfacción y un ansia indefinida en todas partes y sobre todo en las capas inferiores de la sociedad más necesitadas de religión. Viendo que la Iglesia se ocupaba excesivamente de cosas profanas, sintiendo cómo ella concedía la mayor importancia a la actividad política y a la hegemonía sobre las fuerzas políticas de Europa, se buscaba una luz religiosa más directa y se pensó cada vez más si el individuo podía encontrar en sí mismo el consuelo y la beatitud de la religión, y el deseo de una religiosidad pura, directa y autónoma comenzó vigorosamente a abrirse camino. Este deseo se nutría de la tradición ininterrumpida de las doctrinas místicas, que habían penetrado desde temprano del neoplatonismo al cristianismo, que siempre se habían mantenido junto a la Escolástica tan pronto como una corriente oculta, tan pronto abiertamente.

Esta tendencia fué minando al principio callada, tímida e inadvertidamente el poder de la Iglesia, pero fué apareciendo cada vez más enérgicamente hacia afuera. Adoptó formas diversas, en parte muy extrañas, vinculadas más o menos con la vida religiosa misma. Se mostró no sólo en aquellas sectas que, condenadas y combatidas hasta su aniquilación por la Iglesia, apuntaron en los siglos XIV y XV; también aparecieron en formas tan extravagantes como la de los flagelantes, en exigencias de reforma que partían igualmente del seno de la misma jerarquía eclesiástica. Pero estas tendencias, audaces o tímidas, ingenuas o fantásticas, nacían siempre del tormento interior de la necesidad religiosa. Se pugnaba por volver al sentimiento directo y personal, y se buscaba la salvación en los movimientos de fe surgidos de lo más profundo del alma.

Pero este movimiento no asumió en ningún país mayores proporciones, no encontró en ninguno una expresión más íntima de su profunda religiosidad que en Alemania, donde, mucho antes de desencadenar su fuerza exterior en las luchas políticas de la Reforma, había conquistado silenciosamente los corazones. Las ideas del nuevo conocimiento que se buscaba por esta vía están consignadas en la mística alemana. Ella es la madre de la Reforma; ella desarrolló la idea que en ésta alcanzó su fuerza y ha sobrevivido, como una forma de intimidad espiritual, a la época en que la Reforma, convertida en institución política, sofocó cada vez más el espíritu que vivía en ella. Las ideas de los místicos alemanes constituyen uno de aquellos elementos positivos que orientaron el pensamiento moderno; constituyen una serie de principios que penetran como motivos vitales el desarrollo ulterior y requieren por ello, a pesar de que su origen se encuentre históricamente muy cerca de los magnos espíritus que representan la ciencia medieval, ser considerados aquí, pues ellos contienen en rigor el meollo espiritual del Renacimiento religioso.

§ 5. EL MISTICISMO ALEMÁN

Las ideas fundamentales del misticismo alemán se presentaron en toda su fuerza y concentración en MEISTER ECKHART, el primer gran maestro. Nacido poco después de 1250, ingresó joven en la orden de los dominicos, y bajo la influencia de las doctrinas de Alberto Magno y de su realización en Tomás de Aquino, había formado —no sin la colaboración de los "Hermanos del espíritu libre"— sus opiniones tan atrevidamente, que ni siquiera los altos cargos que investía dentro de su orden lo protegieron del tribunal eclesiástico, reunido dos años antes de su muerte, en Colonia en 1327. Lo que sabemos por sus escritos y prédicas, de este peculiar mundo de ideas, puede remontarse en parte a influjos neoplatónicos y de la temprana escolástica, sobre todo a las doctrinas de Scoto Eriugena, y depende en su exposición en gran parte de la Escolástica contemporánea de su orden, pero el rasgo fundamental de este misticismo sigue siendo, sin embargo, la plena autonomía y arraiga en la profundidad del alma alemana necesitada de religión. Su intención principal es fomentar la salvación del alma del pueblo cristiano, y en este sentido quiere ser el servidor, no de la Iglesia, sino sólo de la verdad cristiana, pero a ésta no se la encuentra en los dogmas de la ciencia, que en el mejor de los casos podría ser su expresión exterior y simbólica; esta verdad solamente descansa en un alma creyente, que posee en sí misma el más profundo y verdadero conocimiento de Dios. Con esto ya aparece la tendencia de la mística, a superar la Iglesia y salir de ella; y se dirige especialmente contra la fijación escolástica de los hechos de la fe. ¡Fuera el aparato formal de una muerta erudición! No se trata de saber, sino de creer, y la verdad pura mora en tu interior:

> *"Erquickung hast du nicht gewonnen,*
> *Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt."* [1]

Sólo puedes conocer lo que eres. Fe y conocimiento son una misma cosa; el conocimiento es la actividad suprema, la más profunda razón de ser de toda realidad, es la identificación de esencia entre el sujeto y el objeto. Por lo tanto, sólo puedes conocer a Dios si tú eres Dios, si Él vive en ti: el conocimiento de Dios es la identificación esencial del alma con Dios, por lo tanto constituye el núcleo más íntimo del alma misma, es "el fundamento de todo ser, la razón del amor, la determinación de la voluntad." El hombre en su identidad con la divinidad es, para la mística, el principio del conocimiento. El hombre como microtheos es la revelación de todos los misterios. El alma es Dios en la medida en que ella lo conoce; ella lo conoce en la medida en que es Dios. Pero este conocimiento, en que consiste la esencia metafísica del alma, no puede ser el pensar racional, ni el saber del erudito, sino sólo fe, sólo una "inefable contemplación": es la contemplación de Dios en nosotros, en nosotros Él se contempla a sí mismo. Este panteísmo idealista, que resuelve el mundo exterior en el interior, y el mundo interior en una beata contemplación de Dios, constituye el carácter fundamental de la mística alemana. Al objeto de esta contemplación, Meister Eckhart lo llama "la divinidad", distinguiéndola del Dios personal revelado; la designa igualmente como la esencia de todas las cosas, sustancia espiritual originaria, invariable, eterna, sin predicados: la Nada. Pero, enseña que en la divinidad existe una separación entre esencia y naturaleza, entre la sustancia primitiva y las formas singulares en que vive. Están en primer término las tres personas de la divinidad: la íntima razón creadora, el Padre, que se revela en la contemplación eterna de sí mismo, en el Hijo, de modo que esta autocontemplación de sí mismo retorna eternamente al Padre en el Amor que lo enlaza: el Espíritu Santo. No son tres seres distintos, sino sólo los tres momentos de un proceso eterno, que se reproduce eternamente, de auto-revelación y de autoconocimiento de la divinidad. La doctrina de la Trinidad, enseñada por la Iglesia, no es más que una representación simbólica de esta verdad mística.

1 "No hay consuelo para ti, si no brota de tu propia alma."

Pero al mismo tiempo la divinidad se transforma eternamente en las cosas singulares, no por una creación, que como acto temporal haría surgir el mundo en un momento determinado, sino más bien mediante una eterna mutación de su propio ser. Todas las cosas existen en Dios como ideas, fuera del tiempo, fuera del espacio; no poseen una realidad independiente y originaria. Sin esta eterna mutación en las criaturas, Dios no sería lo que es: el mundo es Dios, Dios es el mundo. Pero también las criaturas no son sino Dios. Si quieren ser más, si quieren ser *hic et nunc*, traicionan la esencia de todas las cosas, y en esto consiste su pecado original. La antiquísima idea de la especulación oriental, que la individualidad es pecado, vuelve a aparecer de nuevo trasplantada por una serie infinita de finísimas ramificaciones históricas. Este pecado original resulta imposible e inconcebible en esta metafísica panteísta, pero lo acepta como un hecho de su convicción religiosa el alma anhelante de redención. La necesidad de redención, por lo mismo, sólo puede ser satisfecha cuando las criaturas vuelven a dejar de ser ellas mismas, y retornan así a la divinidad. El principio fundamental ético-religioso, que resulta de esto, es una plena renuncia de la personalidad y una contemplación, no distinta de la que anhelan los santos del Ganges y los mistagogos del neoplatonismo. Anula tu individualidad —"pisotea tu ser"—: ésta es la prédica del misticismo. La individualidad es pecado, la santidad es Dios. El que persevera en sí no puede conocer a Dios, pues sólo Dios conoce a Dios; tienes que dejar que Dios obre en ti, tienes que despo-

jarte de todo saber propio, de todo poder y querer, y volverte pura receptividad, para que Dios pueda hacer nacer en ti a su Hijo: éste es el misterio de María. Por lo tanto, la contemplación es lo supremo, la única virtud, pues la verdadera virtud y santidad carecen de finalidad, no necesitan nada fuera de sí mismas: Dios no desea nada, ni tampoco el justo puede desear nada fuera de Dios; por eso no debe implorar bienes exteriores ni fuerza para la acción, sino sólo "a Dios". Pero esta plegaria, esta solemne contemplación lleva en sí también su exaución; es el verdadero conocimiento y el fin supremo de la vida. Todas las obras externas no son nada: no existe más que una "obra" verdadera, la obra interior, la entrega del yo a la divinidad.

Tan ruda, tan desconsiderada, tan directamente vinculada a la vida real aparece aquí, con un exceso juvenil, una cantidad de principios de la Reforma religiosa alemana posterior: desprecio del saber teológico, referencia inmediata del alma creyente a la divinidad y "justificación exclusiva por la fe". Existe una extraña contradicción interna en este sistema de ideas: su impulso más íntimo es la necesidad de una actividad de fe individual y autónoma, y el núcleo práctico de su doctrina reclama la anulación del ser, del saber y de la voluntad personal. Surgida del individualismo, la mística vuelve su prédica contra su propio origen. Hasta Meister Eckhart sintió que, según este principio de la pura interioridad, se podía sentir y contemplar religiosamente, pero no obrar moral y religiosamente. Por lo mismo enseñaba que estos procesos verdadera y profundamente religiosos sólo se realizaban en el núcleo más íntimo, en la esencia del alma, mientras que todas las demás actividades y fuerzas tenían su asiento y su determinación en órganos exteriores, con los cuales el alma tenía que actuar en el mundo físico, y por lo mismo la única tarea era que este ser religioso del alma brillara a través de las acciones exteriores como la "centella" de la actividad divina. Estas acciones no son, por tanto, para él, más que un símbolo exterior del alma, y así como en el terreno teorético consideraba los dogmas de la Iglesia como representaciones sensibles de la verdad religiosa, todo lo espacial, temporal e individual era para él el símbolo del ser espiritual, eterno y divino.

Este retroceso de lo exterior a lo interior constituye el carácter general del movimiento místico. Con todas sus extravagancias es, en el movimiento pendular de la historia humana, la reacción necesaria a la exteriorización de la vida eclesiástica medieval. Por lo mismo, estos pensamientos, de los que Eckhart fué quizás más agudo compilador que el creador, encontraron aceptación general. Su verdadero mérito reside en haber llevado el contenido de las doctrinas secretas a la conciencia del pueblo, en haber creado con felicidad, con vigor de lenguaje, las expresiones germanas para los más profundos pensamientos, por lo cual a menudo se lo considera el padre de la terminología filosófica alemana. En esta forma popular, el misticismo se difundió en Alemania, Suiza y Países Bajos. Fué un movimiento que, como todos los grandes procesos de la historia religiosa, arraigó principalmente en las capas inferiores del pueblo y se enlazó estrechamente con la expresión de la miseria social. Esa repugnancia frente a la corrupción de las condiciones sociales, que siempre constituyó la palanca más importante de la necesidad religiosa, se expresó más vigorosamente en su tendencia mística en el escrito admonitorio *Von den neun Felsen* ["De las nueve rocas", = "Los nueve grados de la santidad"], redactado en 1352 probablemente por RULLMANN MERSWEIN. En la literatura poética de Alemania este monumento dejó también sus huellas. El trovador del amor divino, el dominico ENRIQUE SUSO, llamado Amandus (1300-1365), anunció como predicador errante la sabiduría de Meister Eckhart en prosa y en verso y creó una cálida y bella expresión poética para la entrega mística a Dios. El carácter popular de la mística, en explícito contraste con la aristocrática erudición aristotélica de la Escolástica, tuvo como consecuencia que su eficacia radicara sobre todo en la prédica en lengua alemana. De esos círculos surgieron los primeros hombres que la memoria del pueblo alemán conserva como persuasivos predicadores en alemán, y que ejercieron mayor influencia en la difusión de estos pensamientos. El principal es JUAN TAULER, de Estrasburgo (1290-1361), discípulo de Meister Eckhart. Al principio siguió el misticismo puramente contemplativo del maestro, pero más tarde, a partir de su vinculación con la liga de los "Amigos de Dios" y tal vez también con los místicos de los Países Bajos, se orientó hacia el misticismo práctico, predicando que en el verdadero cristianismo sólo se trata de seguir la vida humilde y pobre de Cristo. Con esto inició un viraje de tendencias que fué seguido ulteriormente por todo el misticismo alemán. Se perdió cada vez más el interés teorético del que había surgido; y comenzaron a olvidarse las ideas de Eckhart también en la forma, concordando a veces literalmente con las teorías del maestro, que alcanzaron en la *Deutsche Theologie* [Teología alemana], obra que, como se sabe, fué altamente estimada por Lutero, y publicada por primera vez en 1516. A medida que la mística se hacía movimiento popular, la doctrina cedía su puesto a la acción, y la mística se volvía práctica.

Esta corriente se desarrolló especialmente en los Países Bajos, donde el influjo teórico de los místicos alemanes se cruzaba con los principios éticos prácticos de los franceses, los llamados victorinos. De este influjo colectivo surgió JUAN RYSBROECK (1293-1381), el padre de la mística práctica. Mientras Meister Eckhart había descrito y alabado la beatitud como la unidad del alma con Dios, Rysbroeck buscaba el camino para alcanzarla, y lo halló en la muerte del yo en el hombre, en la renuncia teórica de su saber, para encontrar la revelación en la fe, y sobre todo, la encontró en la renuncia práctica a la voluntad y

a las aspiraciones, y en soportar la cruz con resignación y humildad. La liberación de los dolores de la vida se logra en esta tranquila entrega y en la actividad moral y religiosa.

En manos de los místicos, el cristianismo volvió a ser lo que había sido en su origen: una religión de redención para los pobres y los pecadores. Siguiendo a Rysbroeck se distingue especialmente el traductor de sus obras, redactadas en brabanzón, GEERT DE GROOT (Gerhardus Magnus, 1340-1384), que se inició como profesor de filosofía en Colonia, pero más tarde, conquistado por Rysbroeck para la causa del misticismo, fundó en Deventer la "Cofradía para la vida común", que muy pronto se difundió con distintos nombres (Hermanos de colaciones, Señores hermanos, etc.), poseyendo muchas casas, y, en contacto directo con el pueblo, contribuyó con proficua actividad a la difusión de las tendencias del misticismo práctico, sobre todo con la fundación de escuelas para pobres. En la más antigua de estas Casas de la Comunidad, en Deventer, creció el hombre que con su libro *De imitatione Christi* (1494) ejerció una influencia extraordinariamente amplia sobre el pensamiento religioso: TOMÁS DE KEMPIS (de Kempten, cerca de Colonia, 1380-1471).

El misticismo, de este modo, se difundió progresivamente entre el pueblo, y con sus tendencias reformadoras, con su búsqueda de una pura religiosidad y con su desprecio del saber eclesiástico y de la actividad de la Iglesia, originó ese fermento religioso del cual había de surgir la Reforma. Se sabe que Lutero, con toda la genialidad y ardor apasionado de su alma, fué arrastrado por este movimiento, por la influencia personal de Schaupitz. Lutero, apremiado cada vez más por las circunstancias, proporcionó una expresión revolucionaria frente a la Iglesia a esta conciencia mística popular. Pero sólo porque esta conciencia popular constituía ya desde hacía tiempo un poder, la controversia monástica entre él y Tetzel pudo convertirse en acontecimiento histórico y en motivo de un gigantesco movimiento de masas. Arrojó la chispa en el polvorín y encontró la expresión para una necesidad latente desde mucho tiempo atrás en el pueblo. Así considerada, la Reforma alemana es hija de la mística, que había socavado los fundamentos de la Iglesia y preparado silenciosamente las ideas que con aquélla elevaron sus poderosas llamas.

En la introducción no podemos tratar con más extensión este proceso. Las formas que adoptará la filosofía alemana en su evolución bajo la influencia de la Reforma, corresponden a la historia de la filosofía moderna. Aquí no se trata más que de corregir la concepción según la cual —cualquiera que sea el motivo— el pensamiento moderno es un producto del protestantismo. Si, por ejemplo, se dice que hombres como Giordano Bruno y Descartes, si bien pertenecen a la Iglesia católica, en el fondo estaban animados por el espíritu protestante, esta expresión es por lo menos inadecuada. El protestantismo no es la causa de la libertad de pensamiento, sino que la libertad de

pensamiento es la causa del protestantismo. Ésta sólo es una de las consecuencias resultantes de la autoliberación general del espíritu cultural moderno, y es un error referir todo el movimiento del Renacimiento a una parte de sus consecuencias como causa y pretender denominarlas de acuerdo a eso. Pero, por otra parte, es necesario reconocer que, de acuerdo a lo que se ha dicho más arriba, el libre desarrollo de la filosofía moderna tropezó en el protestantismo con obstáculos mucho menores que en el catolicismo romano.

§ 6. LA NUEVA FILOSOFÍA DEL DERECHO

El protestantismo no fué, por consiguiente, más que una expresión de aquella necesidad de libertad que animó todo el Renacimiento. En todas partes presenta el mismo impulso a despojarse de las antiguas formas caducas, para dar paso a nuevas individualidades, vigorosas y naturales, en su espontánea lozanía. Esto rige también para las individualidades políticas: pueblos y Estados. El hecho de que esta tendencia se dirigiera esencialmente contra la Iglesia, tenía por causa natural que ella misma fuera una potencia política, y pretendiera serlo aun más, y en que ante todo fuera aquella potencia política que reservaba para sí la herencia del imperio romano y se presentara frente a los demás poderes temporales como aspirando a suprema hegemonía. La Iglesia era, por ello, la gran potencia contra la cual debían luchar todos los nuevos elementos para liberarse. Para ella todas las instituciones feudales de la sociedad medieval constituían la palanca poderosa de su eficacia política, y, por consiguiente, también era la enemiga natural de los Estados nacionales, que comenzaban a formarse, en relación con el desarrollo del individualismo, desde el comienzo de la Edad moderna. Los pueblos, conscientes de sus características y de su fuerza individual, comenzaron la empresa de conquistar una significación política para su nacionalidad. En el campo teórico este movimiento encuentra expresión en el florecimiento de una nueva filosofía del derecho, que reivindicaba para el Estado sus propios derechos y pretendía derivar las relaciones científicas de las instituciones jurídicas de otras fuentes que las de las sentencias incontrovertibles de la jerarquía.

También aquí el primer estímulo y el más audaz procedió de Italia. Aquí se estaba más cerca de la influencia política de la Iglesia, y, por otra parte, Italia era el país en que se desarrolló primero y más vigorosamente la conciencia individual y al mismo tiempo la necesidad de unidad nacional; y, además, en Italia, en la ciudad políticamente más madura y agitada, Florencia, NICOLÁS MAQUIAVELO (1469-1527) combatió, en nombre del derecho público, contra la Iglesia. Su gran mérito reside en ser el primer representante de una idea, que se puede considerar principio fundamental y cardinal de la historia

moderna: la idea del Estado nacional. Su ideal es la grandeza política, y su fundamento la unidad nacional de Italia. Tiene plena conciencia de la esterilidad y del perjuicio de las envidias y de las luchas apasionadas entre las distintas ciudades, y reconoce que en el fondo un solo poder aprovecha siempre el desmembramiento interior de los distintos Estados para imperar tanto más seguramente sobre ellos, y que el *divide et impera* es el secreto de la política de la Curia romana.

Con su espíritu profundo y claro, afirma que el obstáculo mayor para el desenvolvimiento de su patria está en el dominio secular del Papado, y su apasionada polémica se vuelve sobre todo contra el carácter político del Pontificado romano. Pero de este antagonismo particular e inmediato se eleva a consideraciones más generales, alcanzando claras conclusiones de índole histórica y teórica. Todo el sistema del ordenamiento político de la Edad media se fundaba sobre la subordinación del Estado a la Iglesia; en este punto debe comenzar el trabajo de sustitución de los nuevos tiempos. Esta situación tiene que eliminarse si se quiere que el Estado llegue a ser lo que fué en la antigüedad. También ante la mirada de Maquiavelo la vida antigua brilla como un ideal, pero junto a la admiración por el orgullo de las virtudes republicanas, percibe más agudamente la idea del Estado nacional. El Estado se basta a sí mismo cuando arraiga en una nación: éste es el principio básico de Maquiavelo. Y lo mismo que con el Estado ocurre con el derecho público: también éste debe ser liberado del dominio de la Iglesia. Las relaciones jurídicas ya no deben ser consideradas como una emanación de principios dogmáticos, el derecho público ya no debe ser derivado de decisiones eclesiásticas, sino más bien deben ser desprendidos de la esencia del Estado mismo. Maquiavelo ha formulado este problema pero no lo ha resuelto. Sus ideas están dispersas en parte en su magistral *Istorie fiorentine* [Historia de Florencia] (1538), en parte en sus *Discursos* sobre Tito Livio; está demasiado saturado por la tendencia de la acción política inmediata como para ocuparse sistemáticamente del problema teórico. Con todo el ardor de la pasión política propugna la idea de la unificación italiana hasta sus extremas consecuencias. Para realizarla ningún medio le parece indigno. Desde este punto de vista es necesario interpretar su teoría sobre el arte de la conquista y del dominio expuesta en su *Príncipe;* con este fin el republicano fanático esboza un sistema del más rígido absolutismo. Prueba la sagacidad de su intuición política el hecho que Maquiavelo no esperaba la realización de la unidad nacional de las instituciones republicanas, que por otra parte tanto lo entusiasmaban, sino sólo de la mano férrea de un soberano absoluto. Considerando esto se resuelve la aparente contradicción entre sus escritos, sobre todo entre los *Discursos* y el *Príncipe.* A Federico el Grande se le escapó este detalle, cuando, desde la altura de la conciencia moral del siglo XVIII, opuso a la concepción absolutista su gran ideal de primer servidor del Estado; y es notable que por este giro el nombre de un ardoroso republicano haya pasado a ser en la literatura moderna el tipo del absolutista más arbitrario y desconsiderado.

Si para Maquiavelo la separación del derecho y de las doctrinas de la Iglesia era sólo consecuencia de un problema de política práctica, casi al mismo tiempo igual problema surgía en otra parte, vinculado a otras razones: una social y otra específicamente religiosa. Por primera vez se encuentran reunidas ambas en el inglés TOMÁS MORO (1480-1535), cuya obra *De optimo rei publicae statu deque nova insula utopia* (Londres, 1516), fué el modelo a menudo imitado de lo que más tarde se llamó novelas políticas; es una reminiscencia del Estado ideal de Platón y muestra, por otra parte, la relación del movimiento espiritual del Renacimiento con la literatura antigua, desde un ángulo diferente al de Maquiavelo. Su conmovedora descripción de la miseria y del delito lo lleva a la opinión que su causa última debe ser buscada en la desigualdad de la propiedad y de la cultura, y utilizando las ideas platónicas, que por cierto perseguían otros propósitos, esbozó su ideal de Estado racional, cuyas instituciones descansan sobre la igualdad de un trabajo moderado y en su provecho para todos los ciudadanos. Este Estado social se funda sobre ideas e intereses puramente materiales, no depende de ningún poder eclesiástico ni admite su intromisión. Deja a cada ciudadano la libertad de sus convicciones religiosas y no practica más que un culto un poco general del Ser supremo, más o menos en el sentido del deísmo inglés posterior. Tomás Moro exige ante todo la indiferencia religiosa y confesional del Estado: debe reconocer la posición jurídica del ciudadano independiente de sus convicciones religiosas. El libro se convirtió en guía del movimiento religioso de la tolerancia. Cuanto más claramente en la lucha religiosa surgieron los efectos perniciosos de la intervención de la potestad del Estado en favor de uno de los partidos religiosos, tanto más decididamente y con mejor conocimiento de las condiciones de hecho se desarrolló en la filosofía jurídica la idea de la tolerancia.

En Francia estas ideas se acentuaron en JEAN BODIN (1530-1597). En sus *Six livres de la République* (París, 1575), rechaza con la misma energía la fundamentación eclesiástica y dogmática de la doctrina del derecho. En sus interesantes diálogos *Heptaplomeres*, muestra los representantes de las más distintas religiones positivas que terminan uniéndose en una común veneración a Dios; análogamente en su teoría del Estado propugna la equiparación de todas las confesiones y la indiferencia religiosa de la autoridad política, en una palabra, el carácter aconfesional del Estado. Pero al mismo tiempo intenta dar una nueva fundamentación positiva a la doctrina del derecho; no quiere saber nada de utopías y destaca que su tarea principal es alcanzar, con todos los medios del conocimiento empírico y de la especulación filosófica,

determinaciones conceptuales fijas y seguras, ante todo sobre las relaciones fundamentales de la vida jurídica. Lo que lo distingue en estas investigaciones es el sentido del origen histórico del derecho, un fruto del nuevo interés por la historia y el reciente surgimiento de la historiografía. El propio Bodin se ocupó no sólo de estudios históricos, sino también de su fundamento científico, y escribió un *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (París, 1566), indicando de esta manera, por lo menos, un esbozo de la oportunidad de basar la ciencia del derecho sobre la historia y la etnografía.

El afán con que en aquella época, después de rechazar la concepción teológica del derecho, se buscaban nuevos fundamentos para la jurisprudencia, se revela en el intento de utilizar la nueva ciencia de la naturaleza para este fin. Esto lo hizo ALBERICO GENTILE (1551-1611), de origen italiano, muerto siendo profesor en Oxford, dinámico propugnador de la tolerancia e ingenioso teorizador del derecho de guerra. No pretende fundar el derecho sobre los productos variables de la historia, sino en la naturaleza y en sus leyes inmutables, sobre todo en la naturaleza humana y en sus formas de actividad regidas por leyes fijas. Por cierto sólo logra este propósito muy imperfectamente y por extrañas analogías, que en una época posterior parecen ridículas; pero no debe olvidarse cuánta importancia tuvo el nuevo reconocimiento del valor inmutable del derecho fundado sobre la naturaleza misma de las cosas, independientemente de supuestos religiosos.

La mejor prueba la ofrece el gran jurista, en quien se compenetraban todas estas ideas y al mismo tiempo, se limitaban mutuamente, y que reconocía a Gentile como predecesor, no sólo en algunas doctrinas especiales como, por ejemplo, la de la libre navegación, sino también en el planteamiento del problema jurídico-filosófico en general. HUGO DE GROOT (Hugo Grotius, 1583-1645) no fué solamente un teórico, inclinado al doctrinarismo, como los anteriores, sino que ejerció prácticamente la sagacidad de su sentido político en la administración de altos cargos en su patria, Holanda, en parte como embajador de Suecia en París. Su gran obra *De iure belli et pacis* (1625), ofreció por primera vez una formulación y delimitación clara de los problemas y tareas de las ciencias jurídicas. Siguiendo las definiciones de los grandes juristas romanos y en especial las de la filosofía estoica, señaló la diferencia entre el derecho llamado positivo, el *ius civile* —que, basado sobre supuestos históricos y surgido de movimientos políticos, debe ser determinado y concebido históricamente— y el *ius naturale*, que, fundado sobre la esencia de la naturaleza humana, debe constituir el objeto de un desarrollo filosófico. De esta manera se colocó, por así decirlo, por encima de Bodin y de Gentile: atribuyendo al primero el derecho histórico, al segundo el natural, e identificando el nombre de derecho natural con el de la ciencia filosófica del derecho, señaló, al mismo tiempo, la vía por la cual esta filosofía del derecho debía transitar durante siglos, el camino por el cual se buscó el origen del derecho

en la condición natural de la sociedad humana. El derecho, que puede ser concebido filosóficamente, descansa, pues, en la naturaleza humana, es igual en todas partes, como la naturaleza misma, es el mismo para todos, y si bien puede ser reprimido por las oscilaciones de la vida histórica, nunca puede ser abolido. Es inmutable; ni siquiera puede ser modificado por Dios, y aunque no hubiese Dios tendría validez, suponiendo en este caso que hubiera hombres. Para Grocio —como, en la Edad media, para la doctrina tan autorizada de Tomás de Aquino— el elemento de la naturaleza humana desde el cual se desarrolla el derecho es el instinto de sociabilidad del hombre, que es elemento integrante de la naturaleza humana; de él hace derivar aquella teoría del contrato social, que había sido propugnada como renovación de la teoría epicúrea por los opositores de la Iglesia ya en el siglo XIV y, después que Grocio se declarase partidario, tuvo durante siglos máxima influencia sobre la filosofía del derecho. Presupone que el derecho natural implica todo lo que es condición imprescindible para la existencia de la vida social de los hombres y que el Estado ha surgido de la libre agrupación de sus ciudadanos, los cuales se han puesto de acuerdo sobre la ordenación que debe regir su vida común para proteger la comunidad y tutelar los intereses individuales. Concebido de este modo el Estado es considerado como un producto de la reflexión de los hombres y de su dominio sobre sí mismos, y la ciencia filosófica del derecho, el derecho natural, no como conocimiento empírico, sino como una doctrina de la razón pura. Es interesante, en particular, ver cómo Grocio, bajo el influjo de las sombrías experiencias que hizo en los Estados generales, expone que los ciudadanos tienen razón cuando conceden a la autoridad, a la que, en el contrato social, confían la ejecución de sus determinaciones, la mayor plenitud posible de poderes. En cambio, las sanciones penales, que debe aplicar la autoridad no han de tener el carácter de represión o venganza, sino de medidas preventivas para intimidar y mejorar. Finalmente, así como el Estado se forma de individuos, para Grocio la comunidad de los pueblos surge de un contrato entre los Estados, y en este terreno creó, sobre todo en sus investigaciones sobre la justificación y las consecuencias jurídicas de las guerras, por primera vez la tentativa de una fundamentación científica del derecho internacional.

Este hombre, cuya obra alcanzó gran resonancia, construyó con plena independencia el sistema del ordenamiento jurídico-político, en base al instinto de sociabilidad del hombre en estado natural, y en torno a este núcleo central, establecido por la naturaleza con regularidad inmutable, agrupó sistemáticamente las diferentes formas del derecho histórico. Frente a todo este edificio del *ius humanum*, del derecho del hombre, creado simultáneamente por la naturaleza y la historia, Grocio coloca al *ius divinum*, que tiene su origen en la voluntad de Dios y que debe ser determinado exclusivamente por la Iglesia sobre la base de la revelación. Pero ambos nada tienen de común,

y es erróneo querer modificar el curso de uno desde el punto de vista del otro. Aquí vemos la doctrina de la doble verdad aplicada a la filosofía del derecho. A pesar de las ideas racionalistas sobre las cuales fundaba el derecho natural, Grocio era, como se desprende de sus demás escritos, un hombre piadoso y que creía en la revelación; pero distinguía rigurosamente ambos campos y no toleraba que los problemas de la Iglesia intervinieran en el complejo de las investigaciones del derecho político. Desde el punto de vista religioso, su derecho natural es tan indiferente como las doctrinas de Bodin y de Gentile; como éstos predica la más absoluta tolerancia y exige que el Estado sea aconfesional. Sin embargo no combatió contra la tentativa de dar una base teológica a la filosofía del derecho con la pasión que había mostrado Maquiavelo: la rechazó simple y tranquilamente. La violencia no era necesaria en las condiciones de libertad en que se encontraban los Países Bajos. Ya estaba realizada la liberación por la cual luchara Maquiavelo con la impetuosa violencia de su fuerza; la jurisprudencia había dejado de ser la *fámula ecclesiae*; seguía su propio camino, el camino de la razón humana, y buscaba su origen en la naturaleza del hombre y de la sociedad, independiente de fórmulas eclesiásticas y de luchas confesionales.

Este retorno a la naturaleza, en contraste con las formas tradicionales, es en extremo característico. Es, en cierto modo, el rasgo distintivo de todas las revoluciones y de todas las reformas. Cada vez que caducan formas históricas, cada vez que el derecho se torna injusticia, el beneficio en tortura, los vínculos en cepos y cadenas, parece que el espíritu humano vuelve a sumirse en la naturaleza eternamente igual, para purificarse del polvo de los siglos —como Anteo que recupera sus fuerzas en el suelo materno—, y "el antiguo estado de naturaleza retorna". También éste es el rasgo fundamental del Renacimiento, y la idea de derivar "el derecho natural" de la naturaleza humana y de sus efectos legales es, de nuevo, un elemento de la gran tendencia general de la época, de buscar el conocimiento, no en el polvo de las fórmulas históricamente acumuladas en el curso de la historia, sino tomarlas inmediatamente de la esencia de las cosas mismas, de la naturaleza; y es expresión de ese sentimiento:

> *"Statt der lebendigen Natur,*
> *Da Gott den Menschen schuf hinein,*
> *Umgibt in Rauch und Moder nur*
> *Dich Tiergeripp und Totenbein!"* [1]

1 "En lugar de la naturaleza viviente en que Dios puso a los hombres, te rodean sólo en el humo y el moho esqueletos de animales y de hombres."

§ 7. LOS COMIENZOS DE LA CIENCIA NATURAL

La naturaleza es el amor oculto, prohibido, y por lo mismo tanto más apasionado del Renacimiento. Su arte y su ciencia son un retorno a la naturaleza. La inmersión en la antigüedad clásica no es más que el camino que emprende un instinto feliz hacia esa meta; arte y ciencia abandonan este medio cuando han alcanzado su finalidad, y así como Leonardo, en contraste con la imitación de los antiguos, consideró la observación de la naturaleza como la mejor escuela del arte, así como las creaciones de Miguel Ángel son un mundo independiente, junto al de la antigüedad, la moderna ciencia de la naturaleza, despertada a la vida por los estudios humanísticos y alejada de ellos bien pronto, conquista un puesto independiente junto a la doctrina de Aristóteles. La renovación de los estudios clásicos tuvo sin duda influencia fecunda también para el conocimiento de la naturaleza, así como el goce de la naturaleza de los griegos también su ciencia contemplaba con ojos abiertos la naturaleza; pero la simpatía que el Renacimiento alimentó para esta tendencia tuvo también razones más profundas. Para la Edad media y para su ciencia escolástica, la naturaleza era un libro cerrado, sobre el cual la Iglesia había puesto su sello. La naturaleza era lo no santo, el mal: era odiada, combatida, despreciada, oprimida, maldita —pero no conocida, ni investigada ni comprendida. Y la reacción natural fué el ansia viva de la naturaleza, de una forma de vida natural, de conocimiento y de dominio sobre las fuerzas naturales, que se apoderó del espíritu que se emancipaba y se volvía consciente de su valor.

Pero la naturaleza era un secreto. Por lo mismo parecía que sólo se revelaba a un saber misterioso, milagroso. Se sentía que la naturaleza viviente no podía ser captada con los conceptos escolásticos, con sus definiciones y demostraciones; y antes de que se poseyera un método nuevo se creyó poder aproximarse a ella mediante una forma peculiar de revelación, mediante una doctrina mística, esotérica. Así, los esfuerzos para conocer la naturaleza tomaron primero una dirección fantástica.

Pero había algo más. Toda ansia vehemente del hombre suele adoptar formas religiosas, condensarse en sentimientos religiosos, y cuanto mayor era la insatisfacción frente a las formas ya caducas de la vida eclesiástica, con tanto más desenfreno este sentimiento religioso se entregaba a la contemplación de la naturaleza. La ciencia moderna ha surgido, por consiguiente, de especulaciones teosóficas; su primera etapa fué la del naturalismo teosófico.

De esto resulta obvio y como consecuencia natural que la concepción del universo vigente entonces presentaba un carácter más o menos panteísta. Considerar la naturaleza como revelación de la divinidad, reconocer en ella el poder activo de la virtud divina originaria, era el

rasgo común a todas estas especulaciones, por extrañas que fueran después las aplicaciones a los hechos singulares. Este naturalismo teosófico, de origen italiano, constituye la réplica del misticismo alemán. La revelación de Dios, que éste sacaba de lo profundo del alma creyente, era buscada por el naturalismo en la profundidad del misterio de la naturaleza; y junto al panteísmo idealista de los místicos se coloca aquí un panteísmo naturalista, que tiende a considerar la divinidad exclusivamente desde el punto de vista del poder creador de la naturaleza.

También se apoyaba, naturalmente, sobre teorías antiguas, y germinó imperceptiblemente de los demás estudios humanísticos. En este sentido se le ofrecían el neoplatonismo y las especulaciones heréticas y teorías esotéricas derivadas de él en la Edad media; en especial el averroísmo, entre las primeras, y la cabalística entre las últimas. En Ficino las tendencias neoplatonizantes ya se habían combinado con inclinaciones místicas, y en torno a este núcleo se formó un conjunto creciente de fantásticas teorías de filosofía natural. Esto se advierte principalmente en JUAN PICO DE LA MIRANDOLA Y CONCORDIA (1463-1494). Trató de fundir todas las tendencias en una única doctrina, en que debían resolverse todos los enigmas, y con este fin invitó a todos los eruditos de Europa a trasladarse, por cuenta suya, a Roma y participar en un debate general, en una especie de concilio ecuménico de la ciencia, para el cual había formulado 900 tesis, pero no obtuvo el permiso del Papado. Sus opiniones tuvieron gran influencia sobre el reformador suizo ZWINGLI. Su sobrino JUAN FRANCISCO PICO DE LA MIRANDOLA († 1533) y el veneciano FRANCISCO JORGE ZORZI (1460-1540), siguieron la misma ruta. Más importante aún en este aspecto fué la influencia del célebre humanista alemán JUAN REUCHLIN (1455-1522), que, estimulado por Ficino y el mayor de los Pico, llegó a ser en Alemania un dirigente representante de este neoplatonismo cabalístico. Se sabe que él inició en el mundo cristiano el estudio científico de la literatura hebraica, y salvó sus monumentos del fanatismo de los dominicos de Colonia, y es igualmente conocido que en su lucha atrevida contra estos ignorantes fué apoyado por el impetuoso humanista ULRICO DE HUTTEN (1488-1523). El elemento más importante de sus estudios de filosofía de la naturaleza fué la introducción del simbolismo pitagórico de los números. También esta aproximación a la tradición antigua estaba destinada a abrir a la ciencia el camino hacia nuevos éxitos. Con una especie de oscuro presentimiento, los pitagóricos y neoplatónicos habían tratado de representar un orden matemático de todas las cosas por medio de su relación simbólica con el sistema numérico. Esta idea fué adoptada ahora por el panteísmo naturalista para hacer evidente la representación de la relación del espíritu divino en el orden armónico del universo. Esta fué la primera forma, totalmente envuelta aún en la fantasía, de la teoría matemática de la naturaleza.

Junto a estas formas fantásticas del redespierto interés por el conocimiento de la naturaleza, se desarrolló lentamente otro germen valioso de la ciencia moderna. Apoyándose en los procedimientos de los médicos y naturalistas árabes, en los últimos tiempos los escolásticos habían hecho tímidas tentativas para alcanzar un conocimiento empírico de la naturaleza. Hombres como Rogelio Bacon, en el siglo XIII, como Nicolás de Autricuria, en el siglo XIV, debieron pagar estas tentativas con la persecución y retractación, y tuvieron escasa resonancia con sus intentos en favor de esta forma de investigación natural libre de prejuicios. Ya el siglo XV es más favorable para semejantes esfuerzos y concede una mayor libertad.

Como ya se dijo, uno de los caracteres del nominalismo es poner en primer plano los elementos empíricos de la gnoseología aristotélica, y en el siglo XVI esta escuela ampliamente difundida encuentra un adicto muy enérgico del método empírico en MARIO NIZOLIUS (1498-1576). Hacia la misma época un antiescolástico español, LUIS VIVES (1494-1540), que como Nizolio adhería a la tendencia retórica de Lorenzo Valla, señalaba, en contraste con el aristotelismo, la investigación empírica de la naturaleza como la única y genuina base valiosa de todo saber, y él mismo aplicó este método de un modo feliz y exitoso en el campo de la psicología. Así confluyen de todas partes los afluentes que constituirán la corriente soberbia de la moderna ciencia de la naturaleza. Los hombres se acostumbraron a observar la naturaleza con mirada limpia de prejuicios e hicieron las primeras tentativas para contestar aquellas preguntas bien meditadas que se llaman experimentos. En todas partes se comenzaba a aproximarse a la naturaleza, observando y experimentando, para familiarizarse cada vez más con ella. La ciencia, como el arte, comienza a amar la naturaleza, y a dominarla con entusiasmo. Y muchas fueron las relaciones que se establecieron entre ésta y aquél. Mientras el arte experimentaba el derecho de gustar y representar toda la belleza de la figura humana, la anatomía venía a su encuentro, después de haber superado el supersticioso temor de la Edad media frente al cadáver y comenzado a comprender la estructura del cuerpo humano a través de un sereno estudio. Y mientras la pintura llegaba a ser representación cada vez más perfecta de la realidad, y la arquitectura llegaba a dominar enormes masas de piedra, la óptica y la mecánica se convirtieron en ciencias auxiliares indispensables. Resulta significativo que uno de los genios más grandes del arte italiano, LEONARDO DE VINCI, sea al mismo tiempo uno de los primeros y más importantes fundadores de la ciencia racional de la naturaleza, especialmente de la óptica y de la mecánica.

De la mayor importancia es el hecho, demostrado justamente por las investigaciones de Leonardo, que se comenzaran a entrever claramente y por vías puramente racionales los fundamentos matemáticos de la investigación científica de la naturaleza. En este punto radica la superioridad de la ciencia moderna de la naturaleza frente a la antigua.

A comienzos de la época moderna se inicia aquella serie magnífica de investigaciones matemáticas, sin la cual habrían sido imposibles los gigantescos progresos del conocimiento de la naturaleza. Las matemáticas se adaptaban a las necesidades crecientes y modificadas con gran número de perfeccionamientos metódicos, introduciendo y desarrollando el cálculo por medio de letras, los símbolos de las operaciones, los logaritmos, la teoría de la serie, los sistemas de coordenadas, sobre los cuales se basa la geometría analítica y finalmente el cálculo infinitesimal y de probabilidades. Entre los fundadores de la matemática moderna muy a menudo encontramos el mismo nombre que desempeña también un papel importante en la historia de la filosofía. Esta confluencia de los problemas y descubrimientos matemáticos y científico-naturales es un rasgo característico en el desenvolvimiento de la filosofía moderna. Hasta puede decirse que es el rasgo que le imprime su cuño esencial.

En el período de transición podemos observar cómo todas estas tendencias se mezclan de la manera más diversa con las antiguas formas de pensamiento, y cómo tratan de desarrollarse a partir de ellas. Más o menos conscientemente se buscan y se encuentran compromisos que a menudo producen el efecto de profunda contradicción. Podemos considerar a NICOLÁS DE CUSA como representante típico de estos compromisos, el primero y más importante. En él todos estos elementos coexisten pacíficamente en estado latente. Nacido en 1401 en Cusa (Cues), a orillas del Mosela, educado primero en Deventer y luego en Padua, muerto como cardenal y obispo de Brixen en 1464, arrastró consigo una extraña y original mezcla de todas las corrientes de la época. El mundo espiritual de la escolástica y de la mística, los comienzos del conocimiento científico-natural y matemático se cruzan en aquella mente fina y poliédrica, y todos estos elementos se funden en el eclecticismo de un alto príncipe de la Iglesia. De esta manera es una cabeza de Jano, que mira al pasado y al futuro, y se comprende fácilmente que unos hayan visto al último de los escolásticos y otros al fundador de la filosofía moderna, y que ambos se hayan equivocado y tengan igualmente razón. Es, más bien, el filósofo característico del temprano Renacimiento y el tipo genuino de la era de transición del pensamiento medieval al moderno. Por un lado, en efecto, parece un escolástico auténticamente medieval; acepta las tendencias modernas sólo en la medida en que se adaptan al sistema eclesiástico, cuyos dogmas son para él sagrados e inconmovibles y demostrables filosóficamente; está persuadido de esto hasta el punto de suscribir los más audaces postulados de la escolástica, dejando muy atrás inclusive al tomismo: al modo de los místicos ortodoxos pretende desarrollar especulativamente los últimos misterios, como por ejemplo, el de la Trinidad. Pero, mientras que pretende ser escolástico, no puede serlo, porque los elementos del nuevo espíritu de los tiempos son ya poderosos en él. Así, en el seno mismo de la escolástica, pertenece a la tendencia disolvente, representa la tendencia sensualista y empirista del nominalismo, haciendo, por cierto, algunas concesiones psicológicas y gnoseológicas a las tendencias opuestas. Junto a la experiencia sensorial admite, apoyándose en los realistas platonizantes de la Edad media, una actividad crítica independiente del intelecto, mediante la cual los materiales suministrados por la percepción son elaborados en verdaderos conocimientos. Al mismo tiempo, acepta los influjos místicos y escépticos de la época, pues la conjunción de *sensus* y *ratio* es inadecuada según él para alcanzar el conocimiento supremo y más preciado, el de la divinidad. Todo el saber que la experiencia y la razón puedan proporcionar en rigor sólo se limita al mundo, de lo que se desprende que la necesidad religiosa exige una forma superior de actividad del conocimiento. Nicolás de Cusa la esboza en una teoría ingeniosa y en sumo grado característica, con la cual sus ideas tratan de salir de las vallas del nominalismo y trabar contacto con los mejores impulsos del movimiento místico. La experiencia de los sentidos sólo proporciona objetos singulares, y la actividad de discernir, esencial al intelecto, tiene por único fin fijar clara y distintamente en conceptos el contraste de estos objetos singulares. Pero la necesidad de conocimiento, innata en el hombre, no puede detenerse en eso; por independiente que puedan ser los objetos singulares, no dejan sin embargo de constituir un gran complejo en la unidad del todo; aquello que, en lo finito, aparece al intelecto como individuable y distinguible, se confunde en lo infinito, como demuestran las relaciones matemáticas; y de esta manera todos los opuestos de las cosas finitas se esfuman en la infinita unidad del universo; la cual es, por ende, esencialmente, la eliminación de todos los opuestos: su íntima esencia es la *coincidentia oppositorum*. Para comprender esta última no bastan ni la percepción de los sentidos ni el pensamiento racional; sólo puede captarla una intuición espiritual inmediata, aquella actividad superior del conocimiento que no puede ser enseñada ni aprendida, pero que constituye el secreto más íntimo del alma contemplativa, una *visio sine comprehensione*, una *comprehensio incomprehensibilis*, una inmersión piadosa y beata en la misteriosa profundidad del ser divino, que se eleva por encima de todo saber erudito. Nicolás de Cusa llama docta ignorancia, como el título de su obra capital, a esta intuición mística. También para él, como en la teología negativa de la época precedente, en Dionisio Areopagita, en Scoto Eriugena, y en todos sus adeptos, el objeto de este supremo conocimiento, superior a todo saber y pensar, colocado por encima de todo saber y de toda especulación, es el *Deus implicitus*, mientras que la ciencia ordinaria se ocupa del *Deus explicitus*, es decir, del mundo. Pero, en el fondo, ambos coinciden: el mundo no es más que la revelación y la explicación de aquel infinito contenido de vida, que la profundidad secreta del ser divino guarda en sí; el mundo es en forma finita aquello que Dios es en forma infinita; por eso, contiene una cantidad infinita, ilimitada en el espacio y el tiempo, de cosas finitas; por ello también es la unidad de todos los opuestos, una construcción

perfecta, un cosmos, en cuyo orden armonioso cada objeto existe por la comunidad con todos los demás y refleja, a su modo, el universo, un cosmos en cuyo complejo viviente cada miembro tiene el deber moral y religioso de fomentar esta comunidad del Todo orgánico y animado mediante la práctica de su amor.

Dos son las corrientes filosóficas que confluyen en esta doctrina de la *coincidentia oppositorum*: el individualismo por una parte, que, preparado por los nominalistas, ya lleva aquí a conclusiones atomísticas, que, más tarde, en la filosofía de la Ilustración, apoyada en la teoría de la ciencia natural, determinaron también la concepción de la vida; y, por otra parte, el universalismo, que, influído por la ciencia natural, encontró su completo desarrollo en Spinoza. Estas dos corrientes se hallan en tal contraste —que Nicolás de Cusa no logró resolver y dejó subsistir indeciso, en forma, por así decir, embrionaria— y cuya conciliación estaba reservada a un espíritu de la genialidad comprensiva de Leibniz.

Aparte de estas especulaciones, Nicolás de Cusa se ocupó empeñosamente de matemáticas, ciencias naturales y astronomía. Fué uno de los primeros en poner a aquéllas en relación con el simbolismo pitagórico de los números; en cambio se ocupó con gran sobriedad y penetrante sagacidad de astronomía. En su obra *De reparatione calendarii* propuso una enmienda del calendario, análoga a la que había de adoptar el calendario gregoriano, según la cual la diferencia entre año civil y astronómico, creada por la intercalación del año bisiesto, debía ser suprimida por un edicto, y el año 304 no debía ser considerado bisiesto. En la misma obra se encuentra una hipótesis alusiva a la forma esférica de la tierra y al movimiento de rotación en torno a su eje, aunque no en forma tan clara y fundada como para que se lo pudiera considerar el fundador de esta teoría. Esto demuestra sólo que la idea copernicana ya planeaba, por así decirlo, en el ambiente de aquella época, y como la teoría astronómica al principio de la era moderna trataba de reanudarse allí donde la ciencia griega había quedado detenida. Pero es interesante observar cómo la peligrosa influencia de estas ideas se advirtió ya en Nicolás de Cusa, pues de ellas desprendía, con clarividente comprensión, el carácter espacial y temporal ilimitado del universo. Los presentimientos de una nueva ciencia sacudían ya el edificio de las doctrinas de la Iglesia, mientras el cardenal creía poder mantenerse cómodamente en ella.

Sus teorías hallaron un adepto, que contribuyó a difundirlas ampliamente, en el humanista francés CHARLES BOUILLÉ (Bovillus, 1476-1555), discípulo de Lefèvre, ya mencionado, y un atrevido elaborador en una de las personalidades más originales de aquellos tiempos, HIERONIMUS CARDANUS, nacido en 1501 en Milán y que murió, después de una vida aventurera, errando de una Academia a otra, en 1576 en Roma. Este extraño personaje es, sin embargo, un tipo característico de la vida espiritual de aquella época, una curiosa mezcla

de gran sagacidad y superstición puerilmente fantástica. Aparece en él, con extraordinaria evidencia, la relación, en sumo grado característica, de la ciencia ya autónoma con la religión. Ajeno íntimamente no sólo al culto de la Iglesia, sino a la vida religiosa en general, se salva frente a las doctrinas eclesiásticas reconociendo ampliamente su intangibilidad. Reclama plena libertad sólo para sí y para los hombres de ciencia, a quienes debe interesar ante todo la verdad. Por lo que concierne a sus teorías, se enlaza al simbolismo pitagórico de los números, puesto que tiende a reducir todo el complejo de la naturaleza a relaciones matemáticas. También aquí se advierte la influencia que el simbolismo pitagórico de los números tuvo, durante el Renacimiento, sobre el desarrollo de la matemática moderna; Cardán se dedicó, finalmente, con feliz ingenio, a serios estudios matemáticos y se reveló como maestro, descubriendo la fórmula para la resolución de las ecuaciones de tercer grado, que toma su nombre de él. El rasgo más característico de su filosofía de la naturaleza es el propósito, puesto también de relieve, de concebir todas las relaciones desde el punto de vista del mecanicismo natural y de explicarlas mediante la causalidad natural. Es cierto que se mueve en gran parte dentro de las fórmulas aristotélicas del acto y la potencia, pero es digna de notar la coherencia con que intenta aplicar estos principios. Quiere referir todo fenómeno a causas naturales primeras y, persuadido de la realidad del fenómeno del espíritu, se esfuerza por indagar las leyes naturales que lo rigen. Pero la relación orgánica del universo y la regularidad universal de todos los fenómenos se fundan principalmente, para él, sobre relaciones astrológicas; hasta el punto que trató de demostrar astrológicamente por medio de cálculos de horóscopos la necesidad del nacimiento, de la vida, de los hechos y sufrimientos de Cristo a fin de poderla comprender y explicar mediante un determinismo de los hechos naturales. Aquí aparece un fenómeno que se observa a menudo en períodos de transición: que un principio general y verdadero se suma a los prejuicios de una época aún inmadura y engendra productos fantásticos; se posee un concepto general o al menos una oscura intuición del nexo causal de la naturaleza, pero, careciéndose aún de los conocimientos y los métodos para aplicarlo exactamente, se incurre en los mayores absurdos y arbitrariedades. Por otra parte, es en verdad encomiable, al menos en principio, el modo en que Cardán intentó aplicar este concepto en el campo de la ética. Pretendió que se lo estudiara desde la naturaleza del hombre, en vez de prescribir a esta naturaleza reglas arbitrarias, deducidas de cualquier principio; y desde el mismo punto de vista estudió las grandes relaciones de la política. Condenó todos los proyectos utópicos del Estado perfecto como ideales inconsistentes y sin fundamento, y en su lugar recomienda a la ciencia del derecho el estudio histórico de la necesidad según la cual se desarrollaron las formas estatales desde las peculiaridades de los pueblos y de su historia. Ilustra estas ideas, no sin sagacidad, con los ejemplos de las constituciones de Roma y Ve-

necia, y se complace en aplicar la distinción médica de salud y enfermedad a las vicisitudes de la historia de los Estados.

Estas tentativas, nacidas del estudio de la naturaleza, en parte aún inmaduras, pero en parte ya llenas de bellas promesas y profundamente significativas, se enlazaron al final con otros intereses. Para la Edad media la naturaleza había sido algo monstruoso, inconcebible, demoníaco. Cuanto menos se la conocía y comprendía, tanto más perplejo se hallaba el hombre frente a ella. Y no obstante se presentía la capacidad del espíritu humano de penetrarla, de comunicarse con ella, y de dirigir sus poderes demoníacos. Pero esta misma capacidad a su vez era considerada como algo monstruoso y sobrenatural, como algo demoníaco y diabólico. Ahora en que un impulso violento volvía a llevar al hombre hacia la naturaleza y lo enfrentaba con ella, vuelta más familiar, se sentía la necesidad de penetrar en su enigmática actividad, de escudriñar sus secretos para poder dominarla. En la superstición astrológica se creyó haber descubierto uno de estos secretos: el orden universal y legal de la naturaleza, y estar autorizado a predecir el futuro; en forma análoga, la aspiración a dominar las fuerzas de la naturaleza se abrió caminos nuevos y fantásticos en la magia. Se pugnaba por salir de la estrechez de la vida humana para ingresar en una esfera de actividad superior: la fuerza encadenada se abrió paso y se quiso actuar en medio de las grandes fuerzas de la vida cósmica. Con la colaboración de los espíritus, que se creyó poder utilizar para fines propios por medio de la voluntad y de fórmulas mágicas, los elementos debían ceder a las órdenes del hombre. "Por eso me entregué a la magia" —es también la consigna del Renacimiento. La fantasía se sume en la armonía de las esferas del macrocosmos, goza del espectáculo

"Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt,
Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen
Und sich die goldnen Eimer reichen,
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all das All durchdringen."

Y la fuerza titánica siente con el Espíritu de la tierra

"Mut, sich in die Welt zu wagen,
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen.'

1 "Como toda cosa se entreteje con el Todo, y una obra y vive en la otra, como suben y descienden las fuerzas celestes y se alcanzan los cántaros de oro, y con pausados movimientos de bendiciones van desde el cielo a la tierra y compenetran armónicamente el Todo."

2 "El coraje de aventurarse al mundo y de soportar el dolor de la tierra y la felicidad de la tierra."

y de colaborar en el "veloz telar del tiempo". Este es el impetuoso afán de Fausto por conocer la naturaleza, gozar de la naturaleza y dominar la naturaleza.

A semejante magia tendía el pensamiento de Reuchlin, de Pico de la Mirándola, de Cardán. Halló una expresión particularmente vivaz tanto en la vida aventurera como en las obras de AGRIPA DE NETTESHEIM (1487-1535), que en sus escritos *De incertitudine et vanitate scientiarum* (Colonia, 1527) y *De occulta philosophia* (Colonia, 1523) declaraba insignificante todo el saber humano para arrojarse en los brazos de la magia. En una vida de las más agitadas y aventureras, supo adquirir una erudición sorprendente, que, finalmente, acabó por llevarlo a desesperar del saber natural y de las posibilidades del hombre.

Empero, a pesar de todos los conjuros a los espíritus, no se lograba hacer nada en gran estilo, la magia se entregó a las cosas menudas: buscó la piedra filosofal, se hizo alquimia, arte de fabricar oro, y comenzó a hacer los primeros experimentos de la química moderna. Toda esta actividad, naturalmente, fué de particular interés para los médicos. Su tarea era en rigor dominar la naturaleza, prescribirle los caminos por medios artificiales y, por lo mismo, la práctica de la medicina parecía caer en el dominio de la astrología, de la magia y de la alquimia. También Cardán fué médico, y solía aplicar su misteriosa ciencia, preferentemente a la práctica médica; y una tentativa plenamente realizada de reformar la medicina por medio de la magia se nos ofrece en la maraña de pensamientos de TEOFRASTO BOMBASTO PARACELSO, que, nacido en 1493 en Einsiedeln, en Suiza, después de una vida inquieta y aventurera, fué ocasionalmente profesor de la primera cátedra de química de Basilea y murió en 1541, en Salzburgo. Se ha perdido mucho de sus innumerables opúsculos, programas, tratados y noticias, pero lo conservado basta para formarse una opinión de este extraño mundo de ideas. Se observa en él, en primer lugar, la rigurosa separación de la filosofía de la teología, y la equiparación de la primera con las ciencias de la naturaleza. De acuerdo a la fórmula corriente en la Edad media, sostiene una doble revelación de Dios en Cristo y la naturaleza, y sobre ella apoya la diferencia de las dos ciencias: teología y filosofía. Por eso, para él, la filosofía no es más que conocimiento de la naturaleza; no es más que naturaleza conocida "invisible", la naturaleza es filosofía visible. Pero este conocimiento de la naturaleza constituye, para él, una metafísica fantástica, un misterioso presentimiento de la relación de todas las cosas. La vida universal es un mágico operar de las fuerzas divinas, en la que no se penetra por medio de un muerto saber libresco, sino por una convivencia inmediata, una participación en los sentimientos y en la acción. En el centro de esta vida universal está el hombre, él es un microcosmos, es el todo, en torno al cual las cosas no son más que fragmentos. Y justamente por esta razón es capaz de conocer las cosas y de dominarlas por medio del conocimiento. Todo

el universo está compenetrado por una fuerza universal llamada Vulcano, el alma divina del mundo; pero en cada ser singular se agrega a la fuerza universal la fuerza individual, el *archeus* de cada objeto, que constituye su espíritu vital. Como se advierte, esta teoría es una fusión de universalismo e individualismo, que remite claramente a Nicolás de Cusa, y en el fondo al neoplatonismo. En base a esta doctrina, Paracelso pobló todo el universo de estas fuerzas y de estos espíritus vitales. Para él, todo adquirió vida, en todas partes los demonios imponían su imperio mágico. Si, por consiguiente, el hombre quiere modificar el curso de las cosas, necesita conocer y apoderarse de este *archeus* de las cosas singulares: el cual debe poder obrar sin impedimentos para que el objeto sea sano. La enfermedad es el sometimiento del *archeus* a un espíritu extraño, por eso no debe curarse por medio de virtudes opuestas, sino, más bien, fortalecer la naturaleza íntima de las cosas enfermas: sólo se puede ayudar a cada miembro con la sustancia de que está formado. Vemos aquí un fantástico presentimiento de la homeopatía. Por eso, según Paracelso, el saber del médico consiste en el conocimiento de los espíritus buenos y los malos, y su práctica en el fomento de los primeros y la lucha contra los segundos. La alquimia le proporcionaba los medios, por obra de la cual preparaba quintaesencias, tinturas, arcanos de toda especie, por cuya razón se lo considera el padre de toda curandería y de un peligroso charlatanismo. Si bien en todo actúa la misma fuerza universal, debe existir un medio para promoverla y una panacea que cura todas las enfermedades: ésa es la piedra que buscan los sabios y que desgraciadamente no han encontrado hasta ahora. Con todo, no debe olvidarse que con toda su fantasía Paracelso se ocupaba sistemáticamente en estas investigaciones, en la medida en que eso era posible en su época, con experimentos químicos. Empero, sus ideas, lo mismo que la forma mistagógica de presentarse, provocaron gran sensación y tuvieron mucho éxito sobre todo en Alemania. Se constituyó una gran escuela de médicos secuaces de Paracelso, aunque no muy cerrada, y hasta el extranjero se apoderó de esta doctrina que fué particularmente difundida en los Países Bajos. Aquí, el sistema de Paracelso se presentó en forma más clara y menos audaz en JUAN BAUTISTA VAN HELMONT (1577-1644) y, más tarde, en su hijo FRANCISCO MERCURIO VAN HELMONT (1618-1699) que viajó mucho por Inglaterra y Alemania, y las teorías volvieron a caer nuevamente en las antiguas fantasías. Esta nueva ciencia médica y sobre todo las tendencias alquimistas afines, fueron introducidas en la aristocracia inglesa por ROBERT FLUDD (1574-1637).

De este modo, de las nuevas corrientes de la filosofía natural, de la magia y de la alquimia, aunque oscuras y fantásticas, surgieron los principios de las ciencias experimentales, y ya la matemática, que se desarrollaba poderosamente, se aprestaba a dar los fundamentos teóricos de la ciencia nueva. Pero lo que más que ninguna otra cosa estimuló la atención de la época por el estudio de la naturaleza, fueron aquellos

hechos que hicieron dar al espíritu humano gigantescos pasos en el dominio efectivo de la naturaleza, sin el auxilio de la magia: los descubrimientos geográficos y las invenciones. Al cuadro de la transformación de la vida civil que se realizó con el Renacimiento, y de los nuevos principios que derivaron de ella para la filosofía, faltaría uno de los elementos más importantes, si se olvidaran los descubrimientos y las invenciones de esta época.

§ 8. LA ÉPOCA DE LOS DESCUBRIMIENTOS Y DE LAS INVENCIONES

Una serie de casos afortunados y de éxitos felices estimuló ideas geniales y audaces, se concentró de manera extraña hacia el final del siglo XV y el comienzo del siglo XVI, cambiando, en el curso de una centuria, la imagen del mundo que se había forjado el hombre, tan fundamentalmente, que se puede afirmar que en tiempo tan breve no ocurrió nunca un progreso tan rápido en el desarrollo de la concepción del universo. Con toda razón ha podido observarse que la ampliación del horizonte geográfico y cosmográfico, producida por el descubrimiento de nuevos países, ha tenido casi una repercusión mayor que la ampliación de la perspectiva histórica debida a los estudios humanísticos. De hecho, en base a estos nuevos datos, toda la posición del hombre en el universo debió aparecer a una luz completamente nueva. Se trata de un cambio tan profundo como no hay otro en la historia entera de la civilización. Éste es el elemento principal, entre todos los que constituyen el pensamiento moderno: pero el alcance de este cambio es tan grande y tan rico de consecuencias, que no podemos asegurar que sus efectos se hayan agotado hasta el día de hoy.

Desde que, a partir de la época de las Cruzadas, los conceptos entonces limitados que se tenían en Occidente, referentes a la forma y la división de la tierra, fueron ampliados y modificados sustancialmente, el proceso de los descubrimientos geográficos se desenvolvió bastante rápidamente. Los relatos de Marco Polo sobre India y China estimularon el descubrimiento de la ruta marítima a la India como fin de los navegantes de Europa meridional. Vasco de Gama la halló circunnavegando África; pero, para la cultura en general, tuvo mayor importancia Colón, que la buscó a través del océano Atlántico. Cuando se desvaneció la primera ilusión de que el continente descubierto por él fuese la India, cuando Balboa atravesó el istmo de Panamá y Magallanes dobló el extremo austral de América meridional, se ofreció a la mirada, sobre el océano Pacífico, la enorme tarea reservada al futuro. El europeo comienza a sentirse en la tierra como en su casa; desde este momento no cesa de investigar esta vasta patria suya, de arrebatarle los frutos de todos los climas, y de someterla en toda su extensión. El conocimiento íntimo de su planeta es el fruto más pre-

cioso que el hombre debe a los descubrimientos geográficos del Renacimiento.

Decisivo fué, en este aspecto, el viaje de Colón; y si la idea del mismo surgió en la mente de Colón a causa de la hipótesis de la esfericidad de la tierra, fué también la más brillante confirmación. Pero esta certeza de la esfericidad de la tierra y la hipótesis de la rotación en torno a su eje, que era su consecuencia natural, encerraban en sí gérmenes mucho más preciosos. Una vez familiarizados con esta idea no se requería más que un paso —ciertamente el paso de un genio— para deducir la explicación del cambio de los fenómenos astronómicos. Este gran paso, el mayor de toda la concepción del universo, fué realizado por COPÉRNICO. La gigantesca importancia de su obra, *Sobre las órbitas de los cuerpos celestes*, no se limita al valor de una teoría astronómica derivada de razones de perspectiva, con lo que se anulaba todo el sistema de Ptolomeo y se lo reemplazaba con una justa concepción de las relaciones cósmicas, que en adelante había de ser el fundamento de toda concepción científica del universo. La importancia máxima de este nuevo conocimiento estriba en que gracias a él la mirada espiritual del hombre se elevó desde la limitación de la existencia terrena a la infinitud del universo. La sustitución del punto de vista geocéntrico por el heliocéntrico atribuía al hombre mismo, en el conjunto de las cosas, una función muy distinta de la que se había imaginado hasta entonces. Por difícil que se le hiciera, tenía que deshacerse de la idea de que su suelo nativo fuera el centro en torno al cual giraba todo el universo: debía renunciar a la bella ilusión que los hechos que suceden en este planeta sean el cumplimiento del destino del mundo. El grano de polvo en medio del universo, con sus surcos y asperezas, y los organismos que pululan sobre su superficie, ¿cómo pretendía ser aún el centro del universo? La comprensión del universo, en cuanto dejó de ser geocéntrica desde el punto de vista físico, debía elevarse espiritualmente a una altura en la que el desarrollo del mundo ya no podía ser considerado desde el estrecho punto de vista de la humanidad, de sus necesidades, deseos y esperanzas. Y ésa es la grandeza y el poder liberador de la idea copernicana; éste es el secreto por el cual ninguna intuición científica tuvo un influjo tan grandioso y duradero sobre el desarrollo de la historia de la cultura. Y, como todos los grandes destinos, también este descubrimiento, además de la humillación que infligió al hombre, tuvo la virtud de alentarlo. Este descubrimiento era el triunfo de la razón crítica sobre la grosería del dato de los sentidos. En contraste con la inmutabilidad de las apariencias sensibles se fijó, de esta manera, en el espíritu humano, una representación que hoy es familiar a todo niño. La obra de Copérnico constituye un ejemplo luminoso en el umbral de la nueva era; y en cuanto, en adelante, la razón humana se dirigió a la reflexión de sus más profundos valores, no encontró nada mejor que pedir a este ejemplo las razones de su fuerza y su derecho.

Pero, justamente, esta concepción sensible de las relaciones cósmicas, refutada por Copérnico, estaba íntimamente vinculada con las doctrinas de la Iglesia, cuya metafísica se fundaba esencialmente en el punto de vista geocéntrico y al mismo tiempo el antropocéntrico, y que custodiaba celosamente el dogma de la finitud del universo. No era, por consiguiente, necesario que el más grandioso sistema italiano de filosofía de la naturaleza, el de Giordano Bruno, aportase la prueba que la hipótesis de la infinitud espacial y temporal del universo sea consecuencia necesaria de la teoría de Copérnico. La Iglesia ya presentía antes esta contradicción profunda de las cosas con su sistema; todas las religiones reveladas se apresuraron a condenar la obra y hasta el suave Melanchton no vaciló en denunciar a la obra ciclópea de su compatriota como peligrosa para el Estado. Pero todo esto fué en vano. De nada sirvió que Ticho Brahe tratara de establecer un sutil compromiso entre la antigua teoría y la nueva: triunfó la verdad y de ella proliferó una cantidad de creaciones espirituales.

Paralela a la magnitud de los descubrimientos es la de las invenciones de aquel período. No hacemos más que recordar las transformaciones producidas por la invención de la pólvora —tal vez resultado casual de experiencias de alquimia— en la política, en la formación de los ejércitos, en las relaciones sociales; transformación más profunda que fértil en consecuencias favorables en todo sentido. Por otra parte, no debe olvidarse que la conquista increíblemente rápida de nuevas tierras se debió únicamente a la superioridad de las armas europeas; sin el cañón, ni Cortés ni Pizarro hubieran podido abrir tan rápidamente las tierras de las civilización americana al conocimiento y la codicia de los blancos. Ya se ha señalado en qué gran escala la invención de la imprenta favoreció la difusión y el poderoso y rápido incremento de la cultura científica. Los eruditos de aquella época en pleno goce de la nueva posesión, tuvieron relaciones extraordinariamente amplias y vivas, a través de las cuales los pensamientos se propagaban en todas direcciones, grávidos de frutos para los demás y de recíproca influencia de unos sobre otros. Los grandes descubrimientos marítimos habrían sido imposibles sin la invención de la brújula, que indicó a Colón la atrevida ruta de Occidente; y, por último, los descubrimientos decisivos de la astronomía debieron su irrefutable demostración únicamente a aquellas observaciones exactas que sólo fueron posibles gracias a la invención del telescopio: tan estrechamente estaban ligadas entre sí invenciones y descubrimientos.

Estas fueron las armas ante las cuales se estremecía la antigua ciencia. Significativa es la anécdota de Cremonini, que, cuando Galileo descubrió los satélites de Júpiter, se negó a mirar por el telescopio porque este descubrimiento refutaba a Aristóteles. En estos medios de investigación la ciencia nueva poseía fuentes inagotables, de las cuales se nutría de fuerzas independientes; gracias a ellas logró sacudir el yugo

de toda autoridad y recibir de manos de la naturaleza, interrogada por ella, el don divino a que aspiraba el Renacimiento y por el cual había luchado: la libertad del espíritu.

§ 9. DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA MODERNA

De estos múltiples esfuerzos de la filología, de la historia, de la religión, de la política, de la ciencia del Renacimiento nació, en un desarrollo gradual a lo largo de siglos, el pensamiento moderno. Todos los hilos, cuyos primeros orígenes hemos intentado señalar en esta introducción, se desarrollaron, con entrecruzamientos variados, hasta reunirse en forma decisiva en el más grande de los filósofos modernos, Kant. Su nombre divide, por este motivo, naturalmente en dos grandes períodos la filosofía, de los cuales el primero termina antes que él y el otro comienza con él. Y el pensamiento de este hombre contiene todas las ideas de la Edad moderna tan agudamente concentradas y es al mismo tiempo de tan fundamental importancia para el pensamiento de hoy, que parece necesario tratar la historia de su espíritu y el desarrollo de su sistema con amplitud sin parangón mayor que la empleada para los otros filósofos, que en parte lo preparan y en parte derivan de él. Nuestra obra se divide, por esto, en tres partes, de las cuales la primera trata la filosofía prekantiana, la segunda la filosofía de Kant, la tercera la filosofía postkantiana.

En lo que concierne a la primera parte, la historia de la filosofía prekantiana, en el curso de su desenvolvimiento han tomado parte sucesivamente varias naciones, de acuerdo con las condiciones generales de su cultura, con aspiraciones y tendencias propias, no del todo independientes una de otra y sin embargo en forma tal que no pueden ser distinguidas rigurosamente, pero de tal índole que la peculiaridad de los distintos pueblos se revela en ella con claridad suficiente para poder ser considerada como un hilo conductor en el estudio y en la exposición de este desarrollo. Los italianos son los primeros en atraer sobre sí el interés, con su filosofía de la naturaleza; y, más tarde, casi en contraste con ellos, son los alemanes, para los cuales el elemento religioso sigue teniendo importancia decisiva para la dirección de su filosofía. Muy diferentes, en cambio, los ingleses, que se esfuerzan siguiendo con agudeza los métodos empíricos en el estudio de la naturaleza, mientras, por el contrario, los franceses crean la filosofía racionalista, que en los Países Bajos alcanza un desarrollo ulterior. Todas estas corrientes continúan casi hasta fines del siglo XVII, y puede considerarse como efecto global suyo que el siglo XVIII reclamara para sí el pretencioso nombre de siglo de las luces. De estas luces del siglo XVIII Italia queda excluída, al menos en lo que se refiere a creaciones originales, a consecuencia de las condiciones generales producidas por la Contrarreforma. La dirección de la filosofía de la Ilustración correspondió, en cambio,

a los ingleses, de los cuales pasó a los franceses, mientras Alemania participó más tarde asimilando el pensamiento de las dos grandes naciones occidentales y elaborándolo con fuerzas independientes.

Sobre la base de este esquema provisional, la historia de la filosofía prekantiana se divide en las siguientes siete partes:

I. La filosofía de la naturaleza en Italia.
II. La filosofía alemana de la época de la Reforma.
III. El empirismo inglés.
IV. El racionalismo en Francia y los Países Bajos.
V. La ilustración inglesa.
VI. La ilustración francesa.
VII. La ilustración alemana.

PRIMERA PARTE

LA FILOSOFÍA PREKANTIANA

CAPÍTULO I

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA EN ITALIA

Es un hecho singular que los primeros comienzos de todas las tendencias del pensamiento moderno deban buscarse en su mayor parte en Italia, mientras este país ha sido poco propicio para un desarrollo continuado de la filosofía moderna. Italia ha tenido sin duda el primer puesto en los estudios humanísticos: durante todo el Renacimiento mostró en el campo religioso una actividad intensa y apasionada; y por su grandeza personal un Savonarola puede equipararse a los grandes reformadores septentrionales; también se adelanta en la filosofía del derecho gracias a Maquiavelo, y tuvo parte eminente y decisiva al poner con Galileo los fundamentos de las ciencias físicas modernas. Y, sin embargo, el número de los principios filosóficos originales, y especialmente de los sistemas completos de una filosofía genuinamente moderna, es extraordinariamente exiguo en Italia.

Las razones de este singular fenómeno han de buscarse en el hecho que el espíritu italiano del Renacimiento estuvo demasiado absorbido por cuestiones políticas, sociales, técnicas y artísticas para poder dedicarse duraderamente a ese tranquilo repliegue sobre sí mismo, del cual, en último análisis, nace la filosofía. A esto se agrega que el temperamento de los italianos, abiertos a la realidad sensible y particularmente vueltos hacia ella en esta época, por la singular vivacidad del desarrollo estético, está relativamente menos dispuesto que el de los pueblos nórdicos a la especulación filosófica, y que la vivacidad de su fantasía, uno de los orgullos mayores de su carácter nacional, debía ser el mayor obstáculo a las exigencias de una rigurosa ciencia conceptual.

Así se explica la fisonomía singular de la mayoría de los sistemas filosóficos italianos. Ellos maduraron en la viva aspiración a una nueva concepción del universo, y, así como el arte italiano fué una genial reproducción de la naturaleza, también su instinto metafísico se abismó en la misteriosa actividad del universo. Insatisfechos por los resultados

de una ciencia puramente empírica; que no podían ser sino exiguos, constituyeron sobre fundamentos tan endebles sistemas del universo, cuyas líneas esenciales han sido trazadas por la fantasía. Desde este ángulo, los sistemas de la filosofía de la naturaleza de los italianos muestran un carácter semejante al de las concepciones filosóficas de los griegos más antiguos. Con conocimientos escasos y unilaterales, trazan cuadros poderosos y fantásticos del universo.

Independiente de esta poesía conceptual, a la que también el Norte contribuyó en medida notable, se desarrollaba la investigación exacta de la naturaleza; Galileo fué su representante en el campo de la filosofía; fijó con seguridad genial el método y trazó las líneas fundamentales de la mayor construcción científica del universo. Sus teorías constituyen la contribución más importante dada por Italia a la evolución de la ciencia europea.

§ 10. BERNARDINO TELESIO

La propensión a lo fantástico se revela en un hombre que ha contribuído de modo fecundo al ejercicio sistemático de la investigación científica puramente empírica, BERNARDINO TELESIO. Nació en 1508 en Cosenza y se educó principalmente en Padua. Una larga permanencia en Roma, que le permitió el conocimiento de muchos sabios famosos de su tiempo, lo convirtió en adversario declarado del escolasticismo aristotélico. Habiendo reconocido con justicia que, si se aspira a dar al pensamiento moderno un contenido positivo, era necesaria una observación de la naturaleza libre de prejuicios y fundada en la experiencia, fundó la Academia cosentina para la investigación de la naturaleza que, trasladada más tarde a Nápoles, desarrolló después de la muerte de Telesio, ocurrida en Cosenza en 1588, una larga actividad. Su obra principal, *De natura rerum iuxta propia principia* (1565-1586), desenvuelve una polémica contra Aristóteles, que culmina en la exigencia de rechazar de la Academia sus doctrinas, y pone las bases de un conocimiento de la naturaleza, independiente y libre de toda sujeción a la autoridad. El método para alcanzar este fin es, para Telesio, sencillamente la experiencia sensible. La teoría del intelecto puro como actividad de pensar, que extrae de sí solo el conocimiento del universo, es para él una gran locura; intenta demostrar que las nociones conquistadas por medio del silogismo son, en el mejor de los casos, conjeturas acerca de la verdad, y sólo pueden alcanzar el valor de plenas certidumbres cuando son comprobadas por la experiencia. A estas consideraciones agrega después una serie de investigaciones psicológicas, entre otras también sobre la diversidad entre conocimiento matemático y conocimiento físico, dejando reconocer con claridad que su unilateral sensualismo no había percibido la importancia de la demostración matemática.

Tanto más extraño resulta el hecho que un filósofo que profesa semejantes principios y que, por añadidura, no quiere, como la mayoría de los filósofos, esbozar un sistema del universo, producto de su propia fantasía, sino que se empeña en honrar a la Divinidad estudiando cuidadosamente la realidad creada por ella, brinde después a su época una metafísica que tiende a explicar el complejo total de la naturaleza a partir de un exiguo número de fuerzas enlazadas a leyes determinadas.

Las ideas fundamentales de esta concepción de la naturaleza muestran una interesante analogía con la especulación de la más antigua escuela jónica y con la física hipotética de los Eleatas. Se trata de una especie de teoría meteorológica de la naturaleza; las investigaciones especiales de Telesio, publicadas después de su muerte con el título de *Varii de rebus naturalibus libelli* (1590), muestran una preferencia especial justamente por los problemas meteorológicos. El papel principal de su concepción cósmica lo desempeña el contraste entre lo húmedo y lo seco. También aquí está, en el fondo, el contraste entre cielo y tierra. El centro del cielo, el sol, es considerado asiento de la máxima sequedad y calor, el centro de la tierra es la sede donde se concentran la humedad y el frío. Convencido del movimiento de la tierra en torno al sol, Telesio enseña que en el espacio intermedio se desarrolla una lucha continua entre el principio frío-húmedo y el caliente-seco, lucha en la cual uno prevalece ocasionalmente sobre el otro, pero en que ninguno de ambos es completamente destruído. De esta perpetua lucha nacen de la materia, que en sí misma carece de propiedades, las cosas singulares, cuyas cualidades son determinadas y diferenciadas según prevalezca uno u otro elemento. Los estados de agregación constituyen, por consiguiente, la distinción fundamental de las cosas. Es característico el colorido materialista que toma esta doctrina, aproximándose en cierto modo al estoicismo. El alma es, para Telesio, la materia más tenue y móvil; pero no limita a ella la facultad de percepción, y más bien la extiende a toda la materia. Considera al alma como el proceso mediante el cual, en la lucha eterna, los dos principios se tornan ocasionalmente perceptibles. Es claro que esta hipótesis de la facultad universal de percepción ha sido pronto aceptada por los partidarios de la teoría sensualista del conocimiento. A esta explicación materialista de los procesos psíquicos Telesio añade, de modo completamente exterior, como ya lo había hecho Cardán, la doctrina de un alma inmortal creada por Dios, de una *forma superaddita*, que es únicamente objeto de fe y no tiene ninguna relación con la ciencia: ésta debe considerar el universo como algo del todo independiente y fundado en sí mismo. Si la fe está convencida que el mundo ha sido creado por Dios, para el conocimiento científico el único objeto de estudio es el universo tal como aparece después de la creación, y el movimiento de los astros, por ejemplo, debe ser estudiado como un proceso natural, no como una emanación de la voluntad divina.

Es, por otra parte, evidente que la relación entre la investigación empírica de la naturaleza y esta filosofía de la naturaleza no es muy sólida, y en el curso de su evolución estos dos elementos divergen cada vez más. Por una parte, la investigación empírica se ahonda con la hipótesis del momento matemático, hasta llegar a ser una teoría explicativa genuina y verdadera; y, por otra parte, el vuelo de la fantasía en torno a los problemas de la filosofía de la naturaleza se torna cada vez más libre y audaz. Un ejemplo claro lo ofrece el pensador siguiente.

§ 11. FRANCISCO PATRIZZI

Había nacido en Clissa, Dalmacia, en 1529, obtuvo después de una vida llena de aventuras, una cátedra de filosofía platónica en Ferrara y murió en Roma en 1597. También él es un violento adversario de Aristóteles, de quien dice, en sus *Discusiones peripatéticas*, que tomó de Platón todo lo bueno, y que era malo todo lo que había agregado. El título completo de su obra principal (Ferrara, 1591) da una idea de la mezcla fantástica contenida en su doctrina: *Nova de universis philosophia, in qua Aristotelis methodo, non per motum sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur; deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur.* La idea fundamental que desenvuelve en este libro es la del universo animado, un todo compenetrado por un soplo divino de vida, una idea que en alas de la fantasía trata de penetrar todo y de animarlo ante la mirada del espíritu. Ideas platónicas, neoplatónicas, estoicas, en torno al alma del mundo, se entrecruzan en confusa mescolanza, y no es extraño advertir que en semejante mundo de representaciones se filtren también corrientes místicas. El conocimiento es considerado como un retorno de las cosas creadas a su principio, y se presenta, por eso, como en los neoplatónicos, como una especie de revelación indemostrable.

Siguiendo esta inspiración, la primera parte de la obra, titulada *Panaugia* o *Omnilucentia*, describe el universo como el reflejo de la luz originaria, divina, eterna, que colma el espacio infinito, el Empíreo. Su centro es el mundo sensible, en torno al cual moran los espíritus superiores. La segunda parte, la *Panarchia*, procura demostrar cómo han surgido de una única fuente general todos estos espíritus singulares y cosas particulares. Esta demostración parte del problema de la unidad o multiplicidad del principio del universo, y lo resuelve concluyendo que sólo la fusión armoniosa de la multiplicidad en la unidad puede satisfacer todas estas exigencias. La Divinidad, por ende, debe ser concebida como *unomnia*, como la unidad que encierra en sí toda pluralidad. De esta afirmación se desenvuelve un sistema emanatista, en el cual se funden conceptos pitagóricos, neoplatónicos y cristianos. El sistema triádico del neoplatonismo es puesto al servicio de la interpretación simbólica de la Trinidad, y a ésta se injerta una clasificación decádica de las fuerzas de la naturaleza, en que las cosas singulares se hacen derivar, en grados de perfección descendente, de su fuente común. Mientras esta segunda parte no es, en conjunto, más que una reproducción confusa del sistema neoplatónico de la emanación, en la tercera, la *Pampsiquia*, hallamos un notable contraste. Para los neoplatónicos, el último producto de esta emanación, la naturaleza material, era, por lo menos en cierto sentido, algo irracional y malo; en Patrizzi reconocemos, en cambio, al hijo del Renacimiento, entusiasta de la naturaleza, que se esfuerza por demostrar que la naturaleza material es expresión viva y plena de la razón divina. En relación con esto acentúa la idea fundamental de la estética de Plotino: el reflejo de la idea existente a través del no ser. Si la Divinidad es el único origen de todas las cosas, podrá haber una gradación de perfecciones, pero todas las cosas, hasta las últimas derivaciones, deberán estar penetradas, animadas, dominadas por la inteligencia divina. Aquí el universalismo, del que Patrizzi es el fantástico representante, revela la necesidad de sus consecuencias optimistas. En este sentido panteísta, la divinidad no puede ser considerada más que como alma del mundo, como el íntimo núcleo vital de todas las cosas, y el universo aparece, por ende, aquí como una serie gradual de manifestaciones divinas. Así como el alma de un organismo particular mueve y vivifica el cuerpo, también el nexo entre los grandes y pequeños movimientos del universo, y el hecho de que, en general, ocurra cualquier cosa puede explicarse solamente admitiendo un alma general del organismo universal. Por otra parte, del mismo modo que el alma de cada hombre particular compenetra cada miembro de su cuerpo, no puede haber nada en el cosmos que no esté animado por el soplo divino. Persuadido, como Telesio, del animismo universal, inclusive de la materia llamada inerte, Patrizzi intenta confirmar esta teoría combatiendo la concepción medieval de los animales, y poniendo en relieve su actividad psíquica. Finalmente, la última parte de su obra, la *Pancosmia*, tiende a demostrar, por el único medio de la filosofía de la naturaleza, el gran nexo de la vida del universo: se refiere principalmente a teorías astronómicas y meteorológicas. Si el universo es considerado infinito, esto es consecuencia natural de la infinitud de Dios; pero Patrizzi halla la prueba en el hecho de que el progreso de la investigación revela cada día nuevas estrellas en este espacio infinito, de tal manera que el número de 1022, fijado por los astrónomos medievales, había sido superado tiempo atrás. Se refiere directamente a Américo Vespucio, que vió estrellas completamente desconocidas en el hemisferio austral. En sus consideraciones astronómicas hay una extraña mezcla de apreciaciones justas de los nuevos descubrimientos, de hipótesis fantásticas y de confusos presentimientos. Sostiene la necesidad de abandonar la creencia de que las estrellas están fijas a una bóveda móvil, y enseña que, en cambio, se desplazan libremente como los pájaros en el aire. Cada una se apoya sobre su propio

centro y gira sobre su eje, porque todas sus partes tienden hacia el mismo punto, el centro: por consiguiente, un oscuro presagio de la gravitación. Esto vale particularmente, como demuestra Patrizzi, para la Tierra y la Luna. Acepta, por consiguiente, en conjunto la teoría de Copérnico; la Tierra no está, para él, en el centro del universo, sino que gira en torno al Sol, como la Luna en torno a la Tierra; pero para hacer más comprensible este sencillo esquema del astrónomo austríaco se enreda en oscuras hipótesis.

Convenía dar una exposición detallada de este sistema, aunque sólo fuera para ofrecer un ejemplo típico de la fantástica confusión con que se entrecruzaban los antiguos y los nuevos conceptos en la mente de los filósofos italianos; pero más aún para demostrar cómo también para los espíritus medievales el sistema copernicano debía aparecer ya como la satisfacción científica de la aspiración a conocer la estructura del universo infinito. El ritmo de la vida divina se reveló en formas casi concretas cuando, de golpe, con simplicidad genial, fué revelado el secreto del movimiento regular de los astros. El monumento más grande de la idea revolucionaria de Copérnico y al mismo tiempo el sistema más importante de filosofía de la naturaleza formulado en Italia, fué el de Giordano Bruno, en el cual todos los hilos del pensamiento de la época se reunieron en unidad orgánica.

§ 12. GIORDANO BRUNO

La vida de este hombre es la imagen de aquella inquietud hirviente, de aquella búsqueda insatisfecha de la cual surgieron las nuevas ideas, y, tanto en su fantástica volubilidad como en su trágico fin, se trasunta como expresión perfecta del destino, íntimo y exterior, de la filosofía italiana.

GIORDANO BRUNO era oriundo de la pequeña ciudad de Nola, donde nació en 1548. Habiendo ingresado muy joven en la Orden de los dominicos, hizo progresos tan extraordinariamente rápidos que muy pronto comenzó a sentirse a disgusto en la estrechez de las doctrinas de la Orden. Al parecer el estudio de las obras de Nicolás de Cusa lo condujo primero fuera del escolasticismo tomista, sobre el cual descargó más tarde abundantemente su burla y su fastidio. Su espíritu fué seducido, en cambio, por las aspiraciones de la filosofía de la naturaleza de su época y, especialmente, al parecer, por las ideas de Telesio. A través de este último conoció, tal vez, el sistema de Copérnico, que fué la base de su concepción del universo. La desconfianza que sus diversas ocupaciones científicas suscitaron en los superiores de la Orden, y que habían dado lugar a dos investigaciones, lo obligó finalmente, en el año 1576, a huir primero a Roma, y después, amenazado allí por un nuevo proceso, a otros lugares. Al despojarse de los hábitos abandonó también las doctrinas de la Iglesia; y desde entonces no sólo

se alejó íntimamente del cristianismo, sino que se le opuso como adversario apasionado en sus escritos y en sus palabras. Fuera del seno de la Iglesia se convirtió en un agitador contra todo su sistema. Ésta es una de las causas de la vida errante que se vió forzado a llevar en adelante. Encontró oposición y sufrió persecuciones en todas partes, y por parte de ambas confesiones; y como él mismo, con juvenil audacia, más bien las provocaba que las evitaba, muchas veces tuvo que abandonar secretamente el lugar de su actividad. A esto se agrega que a menudo fué obligado a supeditar el lugar de su residencia por la búsqueda de un editor que asumiera la peligrosa tarea de la publicación de sus obras, condenadas de antemano. Así lo vemos, después de una serie de viajes por Italia septentrional, permanecer por breve tiempo en Ginebra, en Tolosa y en Lyon, e iniciar una actividad al principio muy afortunada en la Universidad de París, cuyo nombramiento como profesor fracasó exclusivamente por rehusarse a asistir a misa. Continuaron sus peregrinaciones: fué a Inglaterra, y después que fueron prohibidas en Oxford sus conferencias sobre la inmortalidad del alma y el sistema copernicano, vivió una época bajo la protección de magnates aristocráticos en Londres, donde se entregó a la publicación de sus escritos filosóficos más profundos y de sus obras más radicales, escritas en italiano, contra el cristianismo. Tampoco esto duró mucho tiempo: después de una segunda y breve permanencia en París intentó obtener una cátedra en Marburgo. Ni aquí, ni un poco más tarde en Wittenberg, encontró reposo, y no es fácil librarse de la impresión de que las causas de este eterno peregrinar no hayan sido siempre las condiciones externas, sino también cierta inestabilidad de su alma. Después de una breve permanencia en Praga, donde parece haberse detenido exclusivamente por razones editoriales, pasó a la Universidad de Helmstädt, cambiando muy pronto también esta residencia por la de Francfort en el Meno, donde hizo imprimir una nueva serie de sus obras. Forzado nuevamente a huir, vivió poco tiempo en Zurich, y de aquí siguió aquella invitación que debía sellar su destino. Un gentilhombre italiano, que esperaba ser iniciado por él en las artes de la magia, lo invitó a Padua y a Venecia. Es algo incomprensible que Giordano Bruno haya aceptado y se haya expuesto espontáneamente a los peligros de la Inquisición; puede comprenderse que un hombre, después de una vida azarosa y agitada y con la impresión de haber presenciado por todas partes el hundimiento de sus mejores esperanzas, de sus planes más atrevidos, experimentase afligido el deseo de encontrar, a cualquier precio, en su patria, aquella paz que había buscado en vano en el mundo. Encontró, en cambio, los sufrimientos de la cárcel y la tranquilidad de la muerte. Acusado por su huésped, fué arrestado por la Inquisición y, después de larga espera, trasladado a Roma; y luego de fracasadas las tentativas de inducirlo a una retractación, tentativas que duraron años, fué pronunciada contra él la sentencia de muerte, a la que contestó con estas palabras dirigidas a sus jueces: "Pronunciáis la sen-

tencia con más temor del que yo la acojo." El 17 de febrero de 1600 fué quemado en Roma —mártir de la ciencia moderna—, exactamente dos mil años después que Sócrates bebiera la cicuta.

Por lo demás, había en él muy poco de socrático. Era una naturaleza meridional, de pasiones ardientes, un soñador dotado de profundo sentimiento y de un amor hacia la verdad que no conocía prejuicios; pero incapaz de refrenar su espíritu y de imponer una medida justa a los movimientos salvajes del mismo, Giordano Bruno es el Faetonte de la filosofía moderna, que arranca de la mano de los antiguos Dioses la brida de los caballos del Sol, corre con aquéllos enloquecido a través del cielo, para precipitarse finalmente en el abismo. La tragedia de su vida interior es el espejo de su historia íntima, en la cual la fantasía penetra el pensamiento, arrastrándolo fuera de las vías de la investigación tranquila.

Frente a estas tendencias imaginativas y poéticas de su pensamiento, los numerosos escritos metodológicos de Giordano Bruno producen una impresión muy curiosa. Especialmente en sus primeros tiempos, casi no tienen relación directa con el sistema filosófico y se esfuerzan sin cesar por corporizar ideas barrocas tomadas de la Escolástica. Ésta, casi queriendo expresar la conciencia de su propia esterilidad, había terminado por querer inventar una especie de máquina para la producción de las ideas. En su *Ars magna*, Raimundo Lulio había compuesto un sistema de círculos, sobre los cuales había dibujado una serie de conceptos fundamentales; girando aquéllos, los conceptos fundamentales debían combinarse sistemáticamente produciendo, mediante tales combinaciones, nuevos conceptos. Había poco en favor de las facultades lógicas y gnoseológicas de Bruno, el hecho de que se esforzara tanto, durante toda su vida, en perfeccionar estas tristes máquinas de pensar, y que les consagrase un gran número de obras más o menos extensas. Ni siquiera lo que hubiera podido ser el núcleo útil de este estudio: la aspiración a fijar un cierto número de conceptos gnoseológicos simples y elementales, aparece justamente en Bruno; parecería que sintiendo la falta de método científico en su propio sistema buscara en estos trabajos una especie de compensación. Por otra parte, estas obras, escritas todas en latín, le sirvieron más adelante para hacer manifiesta y activa su pertenencia al gremio de los doctos y para demostrar que, frente a la especulación fantástica de su nueva doctrina, poseía el contrapeso en la erudición en sumo grado pedante. Sea como fuere, este tanteo estéril en busca de un método no tiene ninguna relación con aquellas ideas en que se funda su importancia como pensador.

Éstas arraigan, más bien, en la doctrina de Copérnico, que Bruno proclamó entusiastamente a través de toda Europa, y demuestran cómo de la nueva teoría astronómica resultaba la consecuencia metafísica de la infinitud del universo y por lo mismo una superación general de toda limitación del espíritu. "Es evidentemente necio —dice Bruno— cree, como el vulgo, que no existen otras criaturas, otros sentidos y

otras inteligencias que las que conocemos." "Creer que no hay más planetas que los que ya conocemos no es más razonable que suponer que no vuelan más pájaros que los que se ven pasar frente a nuestra pequeña ventana." La nueva teoría lo coloca, por consiguiente, por encima de la limitación de las religiones y de las confesiones; para él, Pitágoras está junto al profeta de Nazareth, y así como no asiste a misa, se mofa de la justificación por la fe. A Nicolás de Cusa que, por otra parte, veneraba, le censura que sus hábitos lo hayan inhibido. La filosofía no debe ocuparse con problemas teológicos; el ser supremo no puede ser conocido. Para ello se necesita, como afirma Bruno, no sin ironía, una luz sobrenatural. El fin de la filosofía es conocer la naturaleza y comprender la unidad de su vida infinita y universal; buscar a Dios no fuera del mundo, sino dentro de él y de la serie infinita de las cosas; y ésta es la única diferencia entre el teólogo que posee la fe, y el filósofo que indaga. Por lo tanto, la proclamación de la libertad científica de Bruno se funda de antemano sobre un panteísmo, que se opone con plena conciencia a la concepción cristiana del mundo.

El sistema de Copérnico no proporciona, es cierto, un método para el conocimiento científico, pero sí un punto de vista gnoseológico muy importante, gracias al que Bruno se aleja mucho del sensualismo unilateral de Telesio y lo supera. La teoría del astrónomo alemán rebate el testimonio de los sentidos; se apoya, por cierto, en las percepciones de los sentidos, pero surge de ellas por una crítica racional en que se descubre el engaño. De aquí resulta, para Bruno, la insuficiencia de la mera percepción sensible. La primera objeción que formula en su obra *Dell'infinito, universo e mondi* (1584), contra la teoría de la infinitud de los mundos es la de la contradicción de los sentidos. Y, en verdad, para esta infinitud falta el testimonio de los sentidos; pero, por otra parte, los sentidos no pueden dar pruebas seguras más que de las cosas finitas, y también en éstas sólo en cuanto se coordinan con el intelecto. El infinito no es objeto de los sentidos: por su esencia es inconmensurable, incomparable, incognoscible; todo nuestro conocimiento intelectual comprende sólo semejanzas y relaciones entre cosas finitas, que hemos percibido mediante los sentidos. El conocimiento del infinito es, por ende, sólo posible de modo incompleto, y, de la misma manera que las cosas singulares no son más que una sombra de su verdadero ser, también nuestro conocimiento, dependiente de los sentidos, es sólo un espejo en que se intuye la verdad, pero donde no se halla contenida ella misma.

Estas consideraciones recuerdan las tendencias escéptico-místicas de Nicolás de Cusa, pero no impiden a Bruno tratar de ir más allá de las ilusiones de los sentidos, en lo que es humanamente posible, por medio de investigaciones conceptuales. Realiza primero una crítica aguda de la representación del universo finito, escudada en la autoridad de Aristóteles. Se pregunta ¿qué es el vacío más allá del éter que limita el mundo? Pues dondequiera que se coloquen límites, detrás de ellos siem-

pre deberá haber todavía espacio. El espacio vacío en su infinita extensión es la emanación de la infinita fuerza del mundo; la actividad de Dios infinita, incesante, sólo puede tomar forma en un mundo infinito en el espacio y el tiempo. En base a esta idea, Bruno utiliza la teoría de Copérnico para trazar una imagen del mundo muy próxima en sus rasgos fundamentales a la de la ciencia actual de la naturaleza. Según esta teoría, el universo consiste en el espacio infinito, en el vacío que puede contener algo, y el sinnúmero de mundos que se mueven en él. En parte Bruno se enlaza a la tradición de Demócrito y Epicuro, pero esta aproximación se refiere más a la pluralidad de los mundos que a su movimiento. Mientras que el atomismo no reconocía más que el principio de la necesidad mecánica para el movimiento de los mundos, para Bruno todo acaecer es vida y finalidad; y mientras que para los atomistas el vacío no era más que el escenario indiferente para el encuentro de los átomos, en Bruno, según el ejemplo neoplatónico, el espacio infinito es el verdadero lugar en que la infinita fuerza del mundo tiene que desplegarse según su propia naturaleza. Estas concepciones dependen de las transformaciones que había experimentado el concepto de infinitud, por el neoplatonismo; frente a la concepción griega original, éste enseñaba que la realidad absoluta, la Divinidad, por su naturaleza debe ser pensada infinita. Por eso esta idea se concilia perfectamente con el sistema copernicano, que invitaba a admitir la infinitud del universo.

Por eso Bruno se sintió inclinado a desenvolver con particular amplitud este concepto. El universo es inmóvil; no puede mudar de lugar, porque fuera de él no hay otro lugar, pero se mueve en sí mismo, y todo movimiento es, por lo tanto, algo relativo, es el desplazamiento interno de las partes de este universo. Tampoco puede hablarse, de acuerdo a este concepto, de un centro del universo; pero, en cambio, se puede considerar cualquier punto como centro —lo que da lo mismo—, y esto se demuestra prácticamente tomando a la Tierra como centro. En este universo infinito existen innumerables mundos finitos, que en sus rasgos fundamentales tienen la misma estructura. "Todo astro se mueve, por su propia vida, libremente en torno a su centro y en torno a su sol." Como causa de este movimiento, Bruno supone la atracción de lo afín. Los cuerpos celestes "se sostienen mutuamente en equilibrio por esta fuerza suya de atracción", y todos constituyen un sistema de apoyo recíproco, en que cada miembro es necesario para la conexión de los demás. Cuando un astro, por ejemplo, un cometa, llega a un punto en que se encuentra a igual distancia de dos mundos distintos, con la menor modificación en esta relación de distancias se aproxima de inmediato al mundo más cercano. Si actualmente estas ideas parecen incompletas o triviales, no debe olvidarse que en aquella época representaban una hazaña y una audacia sin ejemplo, y que trastornaban todo lo que se había creído en la Edad media acerca de las relaciones cósmicas.

En otro sentido igualmente importante, Bruno se separa, siguiendo la teoría copernicana, de la opinión dominante acerca del universo. La antigua oposición del cielo y la tierra estaba aún viva en las mentes, en el mismo sentido con que se había afirmado en la ciencia griega por la astronomía de los pitagóricos y como la había aceptado Aristóteles, a saber, en el sentido de que el cielo estrellado era el reino de la perfección y el "mundo sublunar", en cambio, el de la imperfección; éste estaría constituido por los "cuatro elementos", aquél por el "éter". Semejante diferencia de materia y de valor entre cielo y tierra ya no es posible en el sistema de Copérnico. Éste presupone la homogeneidad del universo en todas sus partes, y, de acuerdo con esto, Bruno enseñó que la única fuerza divina del universo desenvuelve su vida igual y perfecta. Si, por consiguiente, Copérnico y Bruno desplazan la Tierra del centro del mundo y la reducen a un grano de polvo en el todo infinito, la misma doctrina le atribuía, sin embargo, igual naturaleza y valor que a los demás cuerpos celestes.

Bruno no se conforma con desarrollar esta gran concepción cosmológica de la teoría de Copérnico, sino que trata de darle un fundamento metafísico: el problema cuya solución se busca es exactamente el mismo que el que conocimos en Nicolás de Cusa como contraste de individualismo y universalismo. En su formulación filosófica es, en última instancia, el problema de la conciliación de la autonomía de los mundos finitos con la unidad de la vida universal infinita. Tampoco en el caso de Bruno puede hablarse ni aproximadamente de una solución de este problema: también en él, aunque en forma más desarrollada ambas concepciones coexisten en su germen común. Pero la posibilidad de reunión aparece en Bruno desde un punto de vista determinado, en virtud del cual él aparece en forma destacada como el filósofo del Renacimiento italiano: es el punto de vista de la "armonía artística", que determina en su espíritu la imagen del universo, con analogías en parte conscientes y explícitamente afirmadas.

Para aclarar la relación entre la naturaleza divina, una y universal, y las cosas singulares, Bruno emplea, como Nicolás de Cusa, conceptos escolásticos como *essentia* y *existentia*, "ser" y "apariencia". En la sustancia, en la íntima esencia, todo es, para él, lo mismo: la Divinidad infinita y una. Ninguna de las cosas singulares es independiente: cada una es sólo en la medida en que es una manifestación de la fuerza divina, eterna e infinita. Pero esta única sustancia no es, para Bruno, un ser rígido, que excluye todo movimiento y pluralidad, sino más bien una actividad creadora y eterna, es la fuerza activa de la naturaleza, la causa de todas las cosas. En sus diálogos *Della causa, principio ed uno*, Bruno presenta una ingeniosa indagación sobre la esencia de esta sustancia única, que parte de la oposición entre *causae efficientes* y *causae finales*. Señala que en las cosas singulares y en sus relaciones recíprocas esta oposición podrá justificarse: se podrá distinguir entre la causa de una cosa y la finalidad que debe cumplir; pero no ocurre

lo mismo en la relación de la naturaleza con sus productos singulares. La Divinidad es la causa agente, la *natura naturans* de todas las cosas; se comporta frente a las cosas singulares como el pensamiento frente a los conceptos aislados, pero su pensamiento es, al mismo tiempo, la creación de toda realidad. Por otra parte, la finalidad de esta actividad creadora no es otra que la perfección misma del universo, que la realización de toda la infinitud y de formas y figuras, cuya posibilidad está contenida en el Ser divino. Por eso, la sustancia divina es, a la vez, causa y fin del universo, es el espíritu creador cuyos pensamientos son naturaleza y realidad. Sólo el espíritu puede formar y crear, obra en las cosas como un artífice que vive en ellas, como idea y fuerza creadora a la vez. Toda la naturaleza anima esta vida divina, esta animación interior; y Bruno trata de demostrar ante todo en los organismos cómo la causa agente y el fin siempre es el mismo y, por lo tanto, el verdadero ser sustancial. La materia no es más que la infinita posibilidad, la eterna plasticidad, con la cual la Divinidad, como el artista, plasma sus creaciones. Por eso, lo variable no es la esencia íntima de la naturaleza, sino sólo su realidad exterior; y así como el artista siempre es igual a sí mismo, por muchas que sean las figuras que crea, así es la Divinidad en la infinita variedad de las cosas, —con la única diferencia de que al artista humano la materia con que plasma le es extraña y exterior, a la que arranca con fatiga algunas creaciones aisladas, mientras que la materia del universo no es otra cosa que la infinita posibilidad de los pensamientos creadores, que surgen en el seno de la fuerza divina, y que apenas surgidos se tornan realidad. La naturaleza vive su esencia sin obstáculos, en constante actividad, generándose perpetuamente a sí misma: "por eso, el universo, la naturaleza increada, es, de hecho y de una sola vez, todo lo que puede ser; pero en sus desarrollos de momento a momento, en sus actividades y partes, en sus estructuras y cualidades singulares y en general en su exterioridad, no es más que una sombra de la imagen del primer principio".

En la sustancia infinita sucumbe toda particularidad, por ser todo no puede ser nada en particular; por eso es, para nosotros, que forjamos nuestros conceptos observando las cosas singulares, inconcebible e inefable. Mientras el todo, de acuerdo a su sustancia se mantiene invariable, la vida de los objetos particulares está sujeta a una transformación perpetua: la naturaleza siempre deviene, y es al mismo tiempo realizada y completa. El universo es completo en todo momento, nunca puede ser más que la ilimitada actividad de la fuerza divina originaria. En cambio, los objetos particulares están sometidos al proceso de germinación, crecimiento y decadencia. Comienzan en forma imperfecta, se desenvuelven hasta el despliegue completo de su esencia íntima y vuelven a declinar hacia un nuevo estado de imperfección para servirles a otra cosa como germen de vida nueva. En esta perfección eternamente igual del todo, busca Bruno el consuelo para la imperfección de lo particular. Ni sus propias esperanzas defraudadas, su miseria y su muerte

tienen importancia para él frente a esta bienaventurada inmersión en la belleza infinita del universo. Cuanto más el hombre se eleva en la contemplación del Todo, tanto más desaparece para él el dolor por las penas y desgracias del mundo. En verdad no existe muerte, el universo sólo es vida; la sustancia nunca puede ser aniquilada, y sólo se modifican las formas de sus manifestaciones exteriores. Este optimismo, como consecuencia necesaria del universalismo, ha sido expresado de un modo entusiasta por Bruno. Se eleva de la limitación de la vida terrena para gozar en una contemplación extática del universo. Es el amor que embarga al sabio, es la pasión a la que Bruno dió expresión, bella también poéticamente, en su obra *Degli eroici furori*. En este amor supremo de Giordano Bruno volvemos a encontrar, colmado de imaginación moderna, el Eros platónico, la elevación, llena de ansia y de ardor, del alma hacia Dios, hacia la naturaleza infinita.

En esta vida del universo, eterna, ininterrumpida, cerrada en sí misma, no puede haber ninguna coacción exterior, ninguna necesidad mecánica impuesta desde afuera: todo el movimiento proviene de la naturaleza íntima de las cosas, y es, por consiguiente, al mismo tiempo absoluta necesidad y perfecta libertad. En la unidad de la vida del universo, los contrastes de las cosas particulares se suprimen y a la vez se condicionan recíprocamente en actividad creadora. De este modo desarrolla Bruno, desde lo más profundo de su panteísmo, la teoría de la *coincidentia oppositorum*, en que le había precedido Nicolás de Cusa. Más importante que la confección de una tabla de las oposiciones, es la analogía con la cual Bruno trata de aclarar este pensamiento. Toda actividad artística, dice, presenta una armonía de las oposiciones: colores, líneas y tonos se enlazan por el arte de acuerdo a los contrastes en una unidad armoniosa, y también la vida del universo es artística, orgánica. La fuerza divina originaria, en la plenitud de sus variedades, se divide en contrarios, para después conciliarlos en hermosa unidad. Éstos son pensamientos de Heráclito que, desde el ángulo artístico, renuevan la concepción del mundo de la física estoica. El universo es un proceso infinito, en que los contrastes vuelven a encontrarse; y por eso, dice Bruno al igual de los filósofos de la antigüedad, la forma del movimiento natural y más perfecta es la línea circular, en que también giran los cuerpos celestes uno en torno al otro, y la esfera es la forma fundamental de los mundos finitos.

Si en el sistema de Bruno parece prevalecer el universalismo, en él ya se advierten vigorosamente desarrollados los gérmenes de la tendencia opuesta, y observando la serie de sus escritos, parecería que en el curso de su vida hubieran conquistado una fuerza cada vez más preponderante; lo que aparece con especial vivacidad en sus escritos posteriores es la tendencia individualista. En particular se destaca un contraste entre lo máximo y lo mínimo —contraste al que Nicolás de Cusa ya había enlazado, en un sentido semejante, los últimos problemas de su metafísica. Como la Divinidad abarca todos los opuestos, ella es a

la vez lo máximo y lo mínimo. En el primer sentido es el universo mismo, en tanto infinitud espacial y temporal de toda vida; en el segundo sentido es el germen de la vida individualmente determinado de cada cosa finita, pues no se puede pensar vida sin determinación individual.

El concepto de lo mínimo se desarrolla, según Bruno, en tres formas. Existe un mínimo matemático, que es el punto: es el principio de la línea, su comienzo y su fin. Hay un mínimo físico que es el átomo, el principio del cuerpo, pues éste está constituído por átomos y se descompone nuevamente en átomos. Hay un mínimo metafísico, que es la *mónada*, el ser individual, pues el universo está constituído de seres individuales y toda su actividad se reduce a crear y destruir individuos. Pero este individuo nunca puede ser otra cosa que la fuerza infinita misma del universo. Tampoco puede ser parte independiente, pues la fuerza originaria y eterna no puede ser dividida ni modificada; en todas partes es total y la misma. La mónada es, pues, la divinidad misma, sólo que en cada mónada se muestra con una forma y aspecto particular. Así como en el organismo la fuerza orgánica y en la obra de arte la idea creadora siempre está total y perfectamente presente y con todo se representa siempre de un modo peculiar, la fuerza omnipresente de Dios es nueva en cada lugar del universo y distinta de todas las demás, y es tan inagotable que jamás necesita repetirse.

Por lo tanto, el contraste más profundo que el universo encierra en sí es el siguiente: cada una de sus mónadas es un espejo del mundo, al mismo tiempo es el Todo y una cosa distinta de todas las demás; en todas partes es la misma fuerza universal, aunque cada vez en forma diversa. Esta conciliación, que no fué pensada conceptualmente sino esbozada con una fantasía audaz y grandiosa, del pensamiento universalista e individualista, fué puesta por Bruno en la base de su sistema y enlazada a la teoría de Copérnico. Los cuerpos celestes presentan en su doble movimiento la conciliación de la tendencia universal y la tendencia individual. Al girar en torno al cuerpo central muestran que su vida está condicionada y limitada por el Todo y encerrada en él; al girar en torno a su propio eje, se presentan como manifestaciones de la sustancia divina dotada de fuerza propia, como mónadas. El Todo existe sólo en cuanto tiene vida en lo particular; lo particular existe sólo en cuanto lleva en sí la fuerza del Todo. *Omnia ubique.*

No es una labor de riguroso pensamiento lógico, la que se nos presenta con este sistema, pero es una creación memorable de la fantasía metafísica, que construye con sentido artístico el nuevo edificio de la investigación astronómica y se anticipa con admirable intuición a la evolución del pensamiento moderno. Mucho, quizás casi todo en los escritos de Bruno molesta al lector actual por el detalle pedante, por el apasionamiento de gusto dudoso, por la arbitrariedad fantástica y por la irregularidad o, finalmente, por la falta pueril de espíritu científico; pero, considerados en conjunto, tal como lo exige el espíritu de

su sistema, la pureza de su intención y la grandiosidad de su talento de combinación, sigue siendo uno de esos monumentos del espíritu humano, que brillan a través de los siglos con fuerza fecunda y estimulante.

Poco después de Bruno, la historia presenta una especie de copia de él, pero que a lo sumo se comporta frente al original como un mal calco de yeso frente a la estatua de mármol. Es LUCILIO VANINI, quien, nacido en 1585 en Nápoles, después de una vida inquieta en Alemania, los Países Bajos, Suiza, Inglaterra, Italia y Francia, fué quemado en Tolosa en 1619. Su obra *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* es, desde todo punto de vista, una copia pedestre de los pensamientos tan plásticamente elaborados por Bruno, y su descripción del mecanismo de la naturaleza, entretejida con odiosas polémicas contra el cristianismo, probablemente habría caído en el olvido desde hace tiempo si su martirio no le hubiera proporcionado un lugar en la historia del pensamiento.

§ 13. TOMAS CAMPANELLA

Junto a Bruno aparece otra figura, envuelta también en un sombrío destino: su hermano de Orden TOMÁS CAMPANELLA. Educado en el mismo fermento de ideas, desgarrado por sus contradicciones y desviado del carril de un desenvolvimiento tranquilo, también él vagó inconstante por el mundo y sufrió con duras penas la persecución del poder eclesiástico; sólo al final de su vida le fué dado hallar, en tierra extraña, un puerto de paz.

Nacido en 1568 en Stilo, Calabria, Tomás Campanella había sido dominico desde muy joven, como Bruno, y enviado para su perfeccionamiento a la Academia de Cosenza, donde las tradiciones de Telesio socavaban el prestigio de Aristóteles. Sus brillantes éxitos en las discusiones eruditas le acarrearon una acusación de brujería, porque "conocía la teología sin haber podido estudiarla", por lo cual se vió forzado a huir hacia Roma, de ahí a Florencia, y más tarde a Padua, hasta que en 1599, so pretexto de sospecha política, fué detenido y después de repetidas torturas condenado a prisión perpetua. Tratado con suavidad en la prisión, compuso canciones y sonetos que fueron publicados por un amigo bajo el título de *Scelta d'alcune poesie filosofiche di Septimontano Squilla*. Algunas fueron traducidas al alemán por Herder. Después de largos años, Campanella fué liberado por el Papa Urbano VIII, en 1626, pero poco después, declarado sospechoso por los españoles, tuvo que huir nuevamente bajo la protección de la Embajada francesa hasta Marsella. En esta ciudad entró en contacto con Gassendi y fué introducido por él en la sociedad erudita y en la Corte de París. Ayudado por Richelieu comenzó a preparar la edición completa de sus obras; pero su muerte acaecida en 1639, en París, impidió

su realización. Su personalidad es una extraña mezcla de cualidades contradictorias: alto vuelo del pensamiento y mezquina superstición, imaginación audaz y árida pedantería, apasionada necesidad de acción y fría reflexión, fantástica ansia de renovación y servil apego a la tradición, todo esto coexiste íntimamente en él. Con todo es un espíritu amplio, que abarca los problemas de la sociedad tanto como los de la naturaleza, y abrió nuevas rutas en muchas direcciones. Así como en Giordano Bruno se presienten las teorías de Spinoza y Leibniz, en Campanella asoman, aunque en formas aún muy indefinidas, las de Descartes y en parte de Kant, y si bien no representa un progreso esencial en el terreno de la filosofía de la naturaleza, sus concepciones gnoseológicas y ético-políticas, en cambio, merecen plena atención.

También Campanella deriva la tarea de la filosofía de la teoría de la doble revelación de Dios, la eterna y la histórica: aquélla, en el *codex vivus* de la naturaleza, ésta, en el *codex scriptus* de la Escritura; la filosofía sólo debe ocuparse del *codex vivus*, y es una ciencia de lo perceptible; en este sentido la denomina micrología. Es digna de señalar la aguda división que Campanella introduce en el tratamiento de los problemas filosóficos. Mientras los demás filósofos de la naturaleza mezclaban sus ideas de manera rapsódica, o se atenían, en el mejor de los casos, a la antigua tripartición en lógica, física y ética, encontramos en Campanella, por primera vez, el intento de ordenación sistemática de la filosofía, en la forma en que llegó a ser más tarde, de tiempo en tiempo, el argumento predilecto de la reflexión filosófica. Campanella determina claramente la lógica y la matemática, como ciencias auxiliares, preparatorias de la filosofía, que se divide después en metafísica, física y ética. Su gnoseología parte de una refutación del escepticismo, que, sin embargo, no es tan completa como para eliminar las ideas de Pirrón, a las que principalmente recurre. Campanella más bien reconoce que el hombre sólo es capaz de conocer una pequeña parte de las cosas, y que de esta pequeña parte llegamos a tener conciencia no de la verdadera esencia, sino del modo en que nos impresiona. Estas eran teorías nominalistas de las cuales se había apropiado también Nicolás de Cusa llamándolas "conjeturas". Esto basta para el concepto de filosofía determinado por Campanella. Como ciencia de lo perceptible, la filosofía de por sí está circunscrita al círculo de nuestra experiencia, por reducido o amplio que éste sea: y el hecho de que no podamos conocer la sustancia de las cosas, sino sólo el modo como ellas nos impresionan, es considerado como obvio por Campanella, porque esto le parece depender directamente de la esencia de las sensaciones, que son, para él, la parte principal de todo conocimiento. *Sentire est scire*: con este lema acoge el sensualismo de la escuela de Telesio: el conocimiento incumbe totalmente a la facultad de percibir, los sentidos y las sensaciones son el comienzo de todo saber. Se aferra con tal coherencia a esta teoría sensualista que llega a definir el recuerdo como percepción de una sensación renovada, y el razonamiento lógico sólo como

"la percepción de algo en otra cosa", y declara que todo el trabajo científico no es más que la combinación de percepciones. Lo que uno no puede ver, sentir, palpar por sí mismo tiene que creerlo por la información de otros o, como se expresa Campanella, debe "percibirlo mediante sentidos ajenos", y cuando las percepciones se contradicen entre sí, una o varias ejercen la crítica sobre las demás. Contrariamente a Bruno que, con referencia a las investigaciones de Copérnico, había exigido una crítica a las percepciones por medio de conceptos, Campanella afirma que para esta crítica bastan las percepciones, y los conceptos no son necesarios. La falla evidente de esta afirmación se atenúa cuando se tiene en cuenta que también las operaciones del intelecto, que suelen designarse como conceptos, juicios y silogismos, han sido declaradas expresamente por Campanella como especies de sensaciones, y hace notar cómo estas formas más complejas de la sensación están mezcladas siempre con las más simples, y que por lo tanto la actividad perceptiva siempre está enlazada con lo que suele llamarse pensamiento.

Otra circunstancia se agrega a este sensualismo, que le imprime un sello tal que casi lo hace parecer precursor de los sistemas idealistas. De hecho, examinando desde más cerca la naturaleza de las sensaciones, se descubren en ellas, como demuestra Campanella, un elemento activo y uno pasivo. La mera impresión de un hecho externo no constituye todavía sensación: sólo llega a serlo cuando se advierte y observa que hemos sido afectados y de qué manera. Sensación es, por ende, percepción de un estado, en el cual el sujeto que percibe es afectado por un objeto externo. Este principio fundamental de la gnoseología moderna es ya desarrollado con suficiente claridad por Campanella, quien se vale del mismo para demostrar que si todo conocimiento es sensación, no podemos pretender comprender la esencia de las cosas, sino que debemos conformarnos con que el conocimiento registre la manera cómo las cosas nos han impresionado. Aunque expuestas con torpeza, estas ideas de Campanella contienen un rasgo característico que se repite a menudo en la historia de la filosofía moderna: el hecho notable que justamente el sensualismo, en cuanto se desarrolla coherentemente, tiende a convertirse en idealismo y fenomenalismo.

Toda experiencia es, en último análisis, sólo experiencia de nuestros estados individuales. No del todo consecuente con su gnoseología, Campanella parte de ella para deducir un conocimiento filosófico del universo. Se vale, en parte, de representaciones e ideas de San Agustín. El hombre le sirve de medio para conocer el universo entero: es el *parvus mundus*, el microcosmos. Sobre estas ideas se funda el postulado de la unidad y totalidad de lo existente. Si la sustancia de todas las cosas es la misma, es suficiente que el hombre penetre su propia naturaleza para resolver el enigma del universo: este fundamental principio metafísico, que en los sistemas filosóficos de los si-

glos siguientes está cargado de soberbios adornos y ornamentos conceptuales, es expresado por Campanella con toda simplicidad en la afirmación que lo que hallamos en nosotros son los principios generales o, para valernos de su expresión, los proprincipios de las cosas. Esta experiencia nuestra de nosotros mismos nos muestra cuatro certezas fundamentales: 1º, que somos; 2º, que podemos, sabemos y queremos; 3º, que al hacer esto estamos limitados por influencias exteriores; 4º, que podemos, sabemos, queremos otras cosas además de las presentes. La más importante de estas experiencias fundamentales es la segunda, que demuestra que poder, saber y voluntad, son las cualidades originarias o, según las denomina Campanella, las primalidades de todo ser. Deben encontrarse en Dios en su más alta perfección y en su más plena unión. Su bondad suprema quiso, su sabiduría suprema dispuso, su voluntad suprema creó el mundo; pero justamente por eso es inexpresable, incognoscible, y, por ende, no es objeto de la filosofía. Por lo que concierne a la última tarea de la filosofía —conocer el mundo— es preciso tener presente, ante todo, que el ser supremo, Dios, lo creó de la nada, que presenta a causa de ello por todas partes una mezcla de ser y no ser. La finitud y la casualidad de las cosas radican en el hecho de que, junto al ser, albergan en sí también el no-ser. Pero también este no-ser encierra en sí las tres primalidades comprendidas en la naturaleza del ser: impotencia, no-saber y mala voluntad. Campanella explica este dualismo, como ya lo había hecho Telesio, con el contraste, propio de la metafísica de la naturaleza, entre luz y oscuridad, en el sentido en que ya lo había enseñado la física eleática: para la formación del universo adopta, en cambio, el punto de vista neoplatónico de la emanación, según el cual se desarrollan a partir de la Divinidad cinco grados del sistema del mundo, que contienen siempre menos poder, sabiduría y bondad, y siempre más impotencia, ignorancia y maldad; primero, el *mundus archetypus*, mundo de las imágenes originarias en la sabiduría divina; después, el *mundus metaphysicus*, mundo de los espíritus, que Campanella representa, como lo había hecho la doctrina escolástica desde Dionisio Areopagita en adelante, como una jerarquía angélica; en tercer lugar, el *mundus mathematicus*, el espacio absoluto e infinito, con sus determinaciones legales; luego, el *mundus temporalis et corporalis*, el número infinito de sistemas solares que se extienden en este espacio (concepción que no se diferencia mucho de la de Bruno); y finalmente, en el último grado, el mundo de nuestra experiencia, *mundus situalis*. Evidentemente en esta teoría neoplatónica de la emanación se observa un retroceso con respecto al pensamiento de Bruno, quien llevó el soplo vital divino, sin claudicaciones, hasta el rincón más remoto del universo. Igualmente neoplatónica es, por fin, la concepción de Campanella acerca del proceso del conocimiento, según la cual el hombre debe volver a elevarse hacia la Divinidad atravesando cuatro etapas sucesivas, desde lo más bajo de su *mundus situalis* hasta la Divinidad. Gracias a la actividad de los sentidos llega al conocimiento del mundo material, gracias a la imaginación se eleva por encima del mismo a la contemplación del mundo matemático; sus ideas y conceptos lo elevan al mundo metafísico de los espíritus, y la filosofía le enseña a comprender el mundo arquetípico en Dios, para entregarlo luego al último acto a la plena unión con Dios, con la fe religiosa.

El tratamiento de los problemas físicos se reduce, en lo esencial, a derivar las diferencias cualitativas de las cosas de diversa mezcla en cada uno de los cinco grados, de los dos principios, lo caliente-seco y lo frío-húmedo. Campanella se complace en explicar las transiciones entre los opuestos polares por medio de la mezcla de los dos principios, y de acuerdo a esta idea, explica el desarrollo de los colores del negro y del blanco, con lo cual se anticipó a muchas teorías posteriores. Respecto a la astronomía expresa su deseo de hallar una conciliación entre la nueva ciencia y la doctrina de la Iglesia, aceptando el sistema de Tycho Brahe, y mientras afirma la inmovilidad de la Tierra y el movimiento del sol con sus planetas en torno suyo, atribuye al sol, además de su movimiento de Este a Oeste, un movimiento de Norte a Sur y a la inversa, para explicar su posición cambiante dentro de los trópicos. Además cree en una paulatina aproximación del Sol a la Tierra, por lo cual finalmente se produciría el incendio del mundo, el juicio final, en el cual todo debe transmutarse en todo y la naturaleza vuelve a ser reabsorbida en la Divinidad. Esta posibilidad general de transformación de todas las cosas no es más que la última consecuencia de su igualdad de esencia y unidad de vida, que ya presentan ahora y que tienen su origen en el alma común del mundo. También Campanella persigue la idea de la animación de todas las cosas a través de toda la naturaleza; para él, plantas y piedras tienen alma como los animales, y hasta los grandes cuerpos celestes son para él demonios. Pero, según el modelo neoplatónico, busca en esta alma universal que penetra todo y que realiza la conexión del universo, el asiento de los instintos, presentimientos, sueños, y profecías, para los cuales admite en el alma humana un órgano propio, una especie de sensorio místico. En general, Campanella padecía de una superstición excepcional para aquellos tiempos, y su obra capital *De sensu, rerum et magia* (1620) constituye un documento de la época en sumo grado interesante, en ese sentido. Según él, del alma del mundo también fluye la fuerza de la magia, y una detallada investigación nos enseña que existen una magia divina, una natural y otra diabólica, tres tipos que exteriormente a menudo se parecen mucho, pero según su esencia interior se diferencian considerablemente.

Respecto a las relaciones entre el alma del mundo y las fuerzas particulares y el individuo, Campanella adopta la misma doble relación, como Bruno el doble movimiento, según lo cual cada objeto tiende,

por una parte, hacia sí mismo, por otra, hacia el todo. Esto también lo aplica la física con la hipótesis de una diferencia entre peso absoluto y peso relativo, trata de explicar los descubrimientos de Galileo de la caída de los cuerpos; y, además, interviene también por escrito en favor del gran investigador, perseguido, como él, por su adhesión a la teoría de Copérnico. Más importante es la aplicación de esta teoría del doble movimiento a su ética: pues también en sentido moral el individuo tiene un movimiento propio con el que gira en torno a su eje: el egoísmo de la autoconservación; y por otra parte, en cambio, tiene un movimiento centrífugo: la necesidad de sociabilidad y la incorporación a un complejo legal. A esta última tendencia, Campanella la denomina religión, que él atribuía, en cierto sentido, a todos los seres.

Éstas son más bien fórmulas dialécticas, en cambio, son de destacado interés objetivo las teorías sobre el Estado y la educación, tal como las expuso en su utopía *Civitas solis* (publicada por primera vez en Francfort en 1623, como apéndice a la *Philosophia realis epilogistica*). También aquí, como en Moro, hay un cuadro de la ordenación social independiente de la religión positiva; también aquí la aproximación al modelo antiguo, aunque más a *Las Leyes* de Platón que a su *República*: también aquí existe la omnipotencia social del Estado y la supresión de la familia y de la propiedad privada. La Ciudad del Sol es una organización socialista, que regula también la vida privada hasta los últimos detalles del trabajo y del placer; a su frente están los sacerdotes de la ciencia, cuya jerarquía está determinada según los conceptos de la metafísica de Campanella. Pero el fin de este Estado es el bienestar terreno y la educación profana de todos sus ciudadanos. Respecto a lo primero deben aprovecharse los recursos de la nueva ciencia de la naturaleza, con sus descubrimientos e inventos, y también todas las artes de la astrología y la magia, para procurar todos por medio de un día de trabajo normal de cuatro horas, una existencia digna del hombre. La educación dirigida por el Estado no debe, empero, tener carácter humanístico, sino realista: se esboza una forma grotesca de enseñanza objetiva, que debe servir para familiarizar al hombre con las cosas desde la juventud.

En extraño contraste con estas innovaciones audaces se encuentran los desahogos políticos de Campanella en su *Monarchia hispanica*. También el Estado particular tiene su autonomía, en cuanto se conserva frente a otros Estados, y en cuanto a la libertad de su legislación interna. Pero todo el sistema de los Estados sólo puede subsistir cuando todos juntos tienen una referencia colectiva a un centro y se subordinan por igual a una ley común. Campanella, en violenta polémica con Maquiavelo, representa las exigencias de la monarquía universal del Papa, y las exigencias de una sumisión del Estado a la Iglesia, de una dependencia de las leyes estatales a los dogmas eclesiásticos. En la política práctica se coloca en la misma línea que los filósofos jurídicos contemporáneos, Mariana y Bellarmino, que descubrieron el peligro de la doble interpretación contenida en la teoría del contrato entre el Estado y los ciudadanos, señalando que el contrato podía considerarse susceptible de ser anulado o denunciado. Pero Campanella toma posición desde este punto de vista religioso-político, a favor de la monarquía universal española: a ella corresponden los tesoros de las colonias, para que pueda combatir a los herejes. Se comprende la importancia de esta teoría, recordando que fué anunciada en los primeros años de la guerra de los Treinta años, y cabe preguntarse ¿por qué fué torturado este hombre por la Inquisición a pedido de los españoles? O ¿habrá pagado realmente su fanfarronería con la que, como muchos de sus contemporáneos, anunció que su filosofía era la más violenta revolución de todo el saber y de la vida: la *instauratio magna*?

§ 14. GALILEO GALILEI

A pesar de toda la energía espiritual contenida en las creaciones imaginativas de la filosofía de la naturaleza, hombres como Bruno y Campanella no alcanzaron a producir obras duraderas y de solidez científica: esto estaba reservado a la investigación, mucho más sobria, que integraba la experiencia, según las enseñanzas de Telesio, no con poéticas creaciones conceptuales y con intuiciones felices, sino con la teoría matemática. En tal dirección se había venido preparando, en determinadas formas y a través de ciertas tentativas, la fundamentación metódica de la moderna ciencia de la naturaleza, antes que encontrase forma clara y consciente en el gran investigador que es, desde el punto de vista científico, el más importante de los espíritus del Renacimiento italiano: Galileo Galilei. Éste proceso tiene un solo punto de contacto directo con el movimiento filosófico general de su tiempo: la convicción de la necesidad de la matemática en las teorías de la ciencia de la naturaleza se funda, en último análisis, en la tradición humanista, y más precisamente en el simbolismo de los números de los pitagóricos, que persistía viviente en varias tendencias. Haberla destacado y transformado con clara conciencia en un método de investigación de la naturaleza, fué la obra inmortal de Galileo. Éste no fué el creador de un sistema filosófico, en el sentido propio de la palabra, sino que conoció y formuló el problema de su ciencia especial y de los medios necesarios para su solución, con tal perspicaz inteligencia filosófica que llegó a ser el padre, no sólo de la indagación natural, sino de la concepción científica del universo, influyendo decisivamente en el desarrollo de la filosofía moderna.

GALILEO GALILEI nació en Pisa en 1564, hijo de un músico florentino de buena familia. Sus estudios, en Pisa y en Florencia, pasaron rápidamente de la medicina, en que se había iniciado primero, a la filosofía y a la matemática. Como profesor de esta última cien-

cia desarrolló su actividad en Pisa desde 1589, en Padua después de 1592, y desde 1610 nuevamente en Pisa. Los grandes éxitos de sus investigaciones datan del primer decenio del siglo XVII: el descubrimiento de las leyes de la caída de los cuerpos, el perfeccionamiento del telescopio, la fundación de la mecánica moderna y de la astrofísica. Ante el asombro de sus contemporáneos logró, mediante el telescopio, descomponer la Vía láctea y las Pléyades, comprobar la irregularidad de la superficie de la Luna, descubrir los satélites de Júpiter y el anillo de Saturno, y determinar las manchas solares. En sus *Cartas*, referentes a este último tema (1617), se pronunció, respecto a la "hipótesis" de Copérnico, de modo que podía interpretarse casi como adhesión, atrayéndose en seguida violentos ataques y la acusación de herejía, pero poco después se trasladó espontáneamente a Roma, donde logró atenuar los temores de la autoridad eclesiástica. Pero cuando en su obra metodológica fundamental, *Il Saggiatore* (1626), se vió forzado a criticar a un escritor jesuita llamado Grassi, los ataques contra él se renovaron con apasionada vehemencia; y cuando, en 1632, publicó el *Dialogo de Massimi sistemi dell'Universo* (ptolemaico y copernicano), la indecisión que la obra adoptaba frente a ambas opiniones, no evitó que el autor fuera considerado como representante del copernicanismo. Fué procesado, y citado en Roma, para eludir el rigor de la Inquisición, abjuró del "error", y después de breve prisión se le permitió retirarse a su residencia de Arcetri. Llevó en ella, hasta su muerte, una vida solitaria de hombre de ciencia, cuyo fruto más precioso son los *Dialoghi delle nuove scienze*.

También Galileo considera la filosofía como una ciencia profana, cuyo objeto es el conocimiento de la naturaleza, y defiende contra las pretensiones de la ortodoxia el derecho a la libre investigación. En su interesantísima carta a la Gran duquesa madre Cristina de Lorena (1615), demuestra que Dios dió al hombre sentidos e intelecto para comprender la naturaleza, y que no podía, por consiguiente, serle prohibido enseñar lo que se podía conocer mediante ellos porque contradijera cualquier concepción bíblica. Pues Dios, en tiempos antiguos, había dado la revelación al pueblo a tono con sus facultades intelectivas, y esta revelación no tiene por fin el saber teorético, sino la fe y la piedad. La ciencia, por el contrario, tiene que habérselas con aquella revelación de Dios que está ante nosotros, en el libro de la naturaleza. Pero este libro, dice Galileo, está escrito en caracteres matemáticos, que es preciso conocer para comprenderlo.

El ordenamiento matemático del universo, que ya los pitagóricos habían presentido, es, por ende, para Galileo, el fin del conocimiento de la naturaleza. No se puede alcanzar este fin mediante interpretaciones simbólicas, de combinaciones arbitrarias o de lucubraciones místicas, sino solamente por medio de la experiencia. En este aspecto, también Galileo es discípulo de Telesio, pero mientras éste y sus epígonos se habían valido siempre de la percepción de los sentidos, como

única base de todo saber, para las construcciones conceptuales y especulativas, Galileo enseñaba que la percepción misma debía ser un medio para conocer el ordenamiento matemático del universo. En Galileo se compenetran, así, los dos elementos metodológicos de la investigación física moderna; su problema es la intuición de la regularidad matemática de la naturaleza, y sólo puede ser resuelto por medio de la experiencia. En este respecto Galileo tiene un precursor, reconocido como tal por él mismo con las expresiones más elevadas de aprecio, JUAN KEPLER, gran investigador, solitario como Copérnico, que en Alemania, a pesar de llevar una vida pobre y desolada (1571-1630), alcanzó a descubrir verdades astronómicas de la mayor importancia. Su honda intuición fundamental de la belleza y armonía del cosmos, expresada en su *Harmonice mundi* (1619), lo llevó a la tentativa de demostrar la concepción pitagórica del universo por medio de la experiencia; y por el camino de la investigación más ardua, con el auxilio de la matemática, logró, como corolario de sus investigaciones sobre los movimientos de Marte, establecer aquellas leyes que llevan aún hoy su nombre. Tenía clara conciencia de los principios que conducían a tales resultados: todo conocimiento natural se refiere a cantidades determinables en cifras y a funciones matemáticas de las mismas; pero todas las nociones logradas de este modo se relacionan esencialmente con las leyes del movimiento.

Estos conceptos fueron aceptados, profundizados y generalizados por Galileo. Con el auxilio de la matemática venció a la filosofía aristotélica de la naturaleza, contra cuya autoridad había empeñado también una ardua lucha, y abrió, así, de nuevo, el paso a la concepción democrítea del universo, que, sin la ayuda de la matemática, no habría podido reinar contra la doctrina de la entelequia: por este camino la nueva ciencia de la naturaleza podía iniciar su rápida marcha triunfal.

El fundamento empírico de la ciencia natural, según Galileo, no puede ser buscado en la percepción común, pues ésta no ofrece ningún apoyo para el tratamiento matemático. Éste sólo es posible cuando la percepción proporciona resultados mensurables y, por lo tanto, numéricamente comprobables. En este sentido, la observación tiene que valerse del auxilio del experimento, cuya misión esencial consiste en desprender de la masa de lo dado por la percepción los elementos simples y determinarlos por medio de la medida como magnitudes numéricas. Esta parte de la investigación es denominada método resolutivo. Una vez que gracias a él han sido conocidos los elementos simples de la realidad material, el cálculo matemático continuará, a título de prueba, con el método compositivo, a la combinación de estos elementos para comprobar si el experimento confirma el resultado del cálculo. De esta manera, por medio de la legalidad matemática, inherente al espíritu humano antes de toda experiencia, (Galileo concibe esta relación en el sentido de la teoría platónica de la reminiscencia), se

corrigen las ilusiones de los sentidos y se conoce el verdadero contenido del mundo material.

Las funciones de magnitudes mensurables constituyen el único objeto de la investigación de la naturaleza fundamentada metódicamente por Galileo: y justamente por eso son consideradas, para la concepción del mundo que depende de ellas, como lo único verdaderamente real en el mundo físico, la ciencia de la naturaleza ya no inquiere por las "fuerzas ocultas"; no hace más que determinar las relaciones cualitativas, y por eso mismo supone a lo verdaderamente real sólo en relaciones cuantitativas. Galileo vuelve a la concepción democrítea del universo: lo real en el mundo físico está constituído por los átomos y sus movimientos en el espacio infinito; éstos constituyen los elementos constantes y mensurables que son los verdaderos factores del universo. Así se renueva la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles, introducida en la filosofía griega por Protágoras. Lo que los sentidos particulares hacen ver como cualidades de las cosas no son más que estados de la conciencia percipiente: *realiter* no son más que determinaciones, cuantitativamente diversas, de la magnitud y el movimiento.

Pero la doctrina atomista aparece sólo en Galileo como fondo hipotético para sus investigaciones. El objeto primero y verdadero de su estudio son las determinaciones cuantitativas del movimiento. La "cuantificación" del movimiento físico se refiere, en esta renovación, menos al ser que al acaecer. Las funciones matemáticas en que han de hallarse y conocerse el orden y la legalidad del mundo son esencialmente las relaciones de los movimientos entre sí.

Con esto se había abierto el camino a una formulación exacta y fecunda del concepto de causalidad. El movimiento ya no era concebido como una serie temporal de estados, sino como un estado del cuerpo, cuya modificación presupone una causa que sólo puede ser buscada en otro movimiento. Para la observación científico natural la causalidad es, pues, una relación matemática de movimientos, y para establecerla se toma, como primera premisa, la invariabilidad e igualdad de la magnitud del movimiento. Sobre la base de esta relación Galileo trazó los conceptos fundamentales de la mecánica: la ley de inercia, el paralelogramo de las fuerzas, el principio de las velocidades virtuales, el de los impulsos infinitamente pequeños, etc.

Con esto quedaba fundada, en principio, la mecánica como teoría matemática, y al mismo tiempo establecido el programa para el desenvolvimiento de la ciencia moderna de la naturaleza. Todas sus disciplinas particulares, de Galileo en adelante, deben tender, en la medida en que lo permiten sus objetos, a buscar, análogamente a la mecánica, una forma matemática de sus teorías. Como el mismo Galileo ya había reconocido y expresado claramente, la astrofísica era la ciencia en que el principio mecánico podía encontrar su aplicación más fecunda. Al mismo tiempo adquirió importancia normativa

para la concepción general del universo; y desde este ángulo la teoría de Galileo, reducida deliberadamente a la investigación física, se convirtió en uno de sus factores principales.

*
* *

Con estas doctrinas termina la participación del pensamiento italiano en la constitución de la filosofía moderna. Las condiciones desalentadoras por que atravesara Italia en los siglos XVI y XVII no podían ofrecer un terreno fecundo para el desenvolvimiento de la filosofía. Es cierto que las investigaciones y observaciones experimentales continuaron en silencio, y que Italia puede consignar nombres gloriosos en ese dominio; la filosofía, en cambio, calla. Las alas de la fantasía sobre las cuales se había elevado en el espacio infinito del universo no dieron más resultado que las de Ícaro, y su cera se fundió pronto. No estaba reservado a los fantásticos e imaginarios asaltos al cielo, sino al severo recogimiento del Norte cobijar en terreno seguro las raíces del pensamiento moderno y contribuir a madurar pacientemente el fruto. En lo que se refiere a Italia, desde comienzos del siglo XVII, oprimida por la Contrarreforma, desgarrada por constantes luchas, convertida en juguete de envidias interiores e intrigas externas, se aleja de la historia de la filosofía y, salvo la figura aislada de Vico, sólo comenzó en el siglo XIX a retomar nuevamente con viva labor su puesto.

CAPÍTULO II

LA FILOSOFÍA ALEMANA EN LA ÉPOCA DE LA REFORMA

En esta fase inicial del pensamiento moderno los alemanes comparten con los italianos la intensidad de la necesidad metafísica: buscan, como aquéllos, un conocimiento nuevo y vivo del universo. Aferrados al contenido y conmovidos en sus sentimientos, unos y otros se abandonan, con precipitación juvenil, a oscuros impulsos, y en lugar de la ciencia austera caen en especulaciones místicas.

No obstante esta nota común, hay una gran divergencia entre la filosofía de ambos países: para el Renacimiento italiano, el arte es el elemento central, para el alemán lo es la religión; del mismo modo difieren los sistemas filosóficos que inauguran los nuevos tiempos en ambos países. Como el rasgo esencial del Renacimiento italiano es el retorno a la naturaleza virgen, la filosofía italiana es casi exclusivamente filosofía de la naturaleza y, por ende, las investigaciones en el campo de la naturaleza son las más importantes, y su modo de entender filosóficamente la naturaleza —tal como aparece evidentemente en Bruno— es por analogía con el organismo artístico. Concibe preferentemente la Divinidad como el alma que penetra y vivifica el universo, como el espíritu del artista hace con su obra. Arrebatado por una orgiástica ebriedad por la belleza del universo, Bruno compuso con el ritmo de los sistemas solares los himnos de un panteísmo extático. Muy distinta es la actitud de los alemanes. Su necesidad metafísica no ha crecido a la sombra de la fantasía artística, sino más bien de la conciencia. Para ellos tienen valor los problemas de la vida moral y religiosa, por los cuales se fatigan en investigaciones sin descanso, sin tregua; y si para la filosofía de la naturaleza de los italianos el universo irradiaba en la luz de la belleza, el ansia de redención de la filosofía de la religión de los alemanes teñía la realidad de colores más grises y sombríos.

§ 15. LA REFORMA Y LA FILOSOFÍA

Ya en el período de transición la oposición a la Escolástica, por lo menos la que había surgido espontáneamente en Alemania, fué estimulada esencialmente por la necesidad religiosa, y esta tendencia religiosa fundamental del Renacimiento germánico halló su expresión más viva en la mística. Pero en sus actitudes prácticas el misticismo había olvidado cada vez más el interés técnico, y erigido en fin esencial el hecho de su actividad inmediata en la vida religiosa y moral. También en esto la Reforma alemana traducía en todo su origen místico. En particular en LUTERO, en su primera aparición, nos muestra una aversión por momentos apasionada hacia toda construcción científica y fundamentación filosófica de la vida religiosa. La intimidad de la fe lo convirtió, desde el principio, en enemigo del saber; y cuando la fe pasó de la paz de los claustros al centro de la vida pública, como un torbellino que lo arrasaba todo, pareció que quisiera arrastrar también consigo toda la tradición científica de la Escolástica. La Reforma hizo lo que había hecho el Cristianismo primitivo: rechazó todo contacto con la ciencia humana y quiso ser sólo la sencilla religión de la fe piadosa en la revelación. Y cuanto más decididamente representaba Lutero esta fe, tanto mayor era la violencia con que combatía toda tentativa de considerar su contenido como un objeto de examen filosófico, y se conoce cómo "desterró en un rincón a la bestia razón".

Pero pronto se vió que esta bestia era una acémila imprescindible, no para la religión, sino para la formación de una nueva Iglesia. Volvió a repetirse aquí un proceso que también se había mostrado en el desarrollo del cristianismo de los primeros siglos. Todos los movimientos religiosos, que nacen en un ambiente saturado de cultura científica y que adquieren una tendencia a difundirse y a organizarse eclesiásticamente necesitan una exposición y fundamentación filosófica de sus doctrinas, como no la necesitaron las religiones surgidas autóctonamente con los pueblos mismos. Cuando una opinión religiosa pretende desarrollarse en una sociedad cuyos miembros poseen cierto grado de cultura científica, para conquistar no sólo los corazones, sino también las cabezas tiene que crearse paulatinamente una filosofía propia. Por eso, la Reforma alemana no podía mantenerse en su desprecio originario de la ciencia, como tampoco había podido hacerlo el cristianismo primitivo; y su aproximación a la filosofía se inicia en el momento en que su impulso interior y la tendencia antieclesiástica del misticismo encontraron un obstáculo en la necesidad de una nueva organización confesional.

No es éste el lugar adecuado para profundizar los motivos por los cuales el movimiento místico fué llevado a la organización de una nueva Iglesia; en parte dependían de aquel proceso natural según el

cual toda vida religiosa busca con urgencia su forma rígida en la vida exterior, y en parte también, en el hecho de la alianza con los poderes políticos, en los cuales la Reforma había encontrado uno de los factores más valiosos de su éxito. Así, la tendencia hacia una formulación científica del nuevo concepto doctrinario fincaba especialmente en la necesidad de una Iglesia de Estado protestante.

La ejecución de esta aspiración sólo pudo realizarse imitando el gran ejemplo de la Iglesia misma que se combatía. Así ocurrió que la tendencia de la Reforma a romper con la tradición eclesiástica se vió impedida a mitad de camino. En vez de retornar al cristianismo primitivo, se conformó con la adopción del cristianismo del Concilio de Nicea. No sólo se aceptó el credo establecido por éste, sino que se declaró como fundamento intangible de la nueva religión aquel canon del Nuevo Testamento que se había fijado en esa misma época. Para justificar esta adopción de un límite histórico, más allá del cual no era lícito levantar ninguna crítica a la tradición, no tuvieron los reformadores ningún motivo lógico, sino solamente la razón psicológica de descubrir que para constituir una organización confesional se requiere una sólida base histórica. Es obvio que toda religión se apoya en la historia y que ninguna ha salido jamás de la mera filosofía. Este terreno histórico de la Sagrada Escritura, nuevamente delimitado, fué defendido por Lutero con terca obstinación frente a los reformadores suizos; y con el tiempo se aferraba cada vez más tenazmente a él cuanto más se desarrollaba en las manifestaciones de los iconoclastas, de los anabaptistas, y de otros sectarios y soñadores, y especialmente después en las guerras de los campesinos, toda la violencia revolucionaria de las ideas que él había desencadenado con su palabra.

Pero la Iglesia católica, además de su tradición, también tenía una filosofía, en la cual la doctrina eclesiástica había sido elaborada en un sistema de ideas científicamente desarrollado; y en la lucha con ella, sobre todo en las discusiones públicas, debía insinuarse cada vez más la necesidad de oponerle otra por el lado protestante. Lutero y, sobre todo, el más sagaz MELANCHTON, pronto reconocieron que no se podía hacer nada sin una filosofía, y que sin una nueva ciencia no se podría reformar radicalmente la Iglesia. Pero esta filosofía —así lo reclamaba sobre todo Lutero— debía ser realmente nueva, pues el aristotelismo escolástico no era más que una "impía defensa de los papistas", y el aristotelismo puro, tal como lo presentaban los filólogos, era un puro paganismo naturalista; con ninguno de los dos podía hacerse nada. ¿Pero de dónde había de venir esta nueva doctrina? Con toda su genialidad, Lutero carecía de mentalidad científica y Melanchton no la tenía filosófica. Entre los demás eruditos que adherían a la nueva corriente, existía por cierto mucha erudición humanista y mucha fe auténtica, pero desgraciadamente no se encontraba una originalidad filosófica. ¿Quién puede decir cómo se hubiera constituído la organización religiosa de Alemania, si el destino le hubiera concedido un genio verdaderamente filosófico? Pero lo único que surgió de este suelo, Jacobo Böhme, llegó demasiado tarde, y nació cuando ya la nueva Iglesia había acudido a otros recursos.

El tiempo apremiaba, y no estando en condiciones de crear nada original, era menester escoger nuevamente entre los antiguos sistemas. Fué otra vez el viejo Aristóteles, en cuyas formas conceptuales sistemáticas se vertió el espíritu de la nueva doctrina religiosa. Melanchton no tardó en escribir: *carere monumentis Aristotelis non possumus*; y por mucho que Lutero se rebelara, también él tuvo que reconocer finalmente que no se hubiera podido escoger con mayor acierto. Con esto quedó sellado el destino de la filosofía del protestantismo alemán, y Melanchton comenzó a elaborar las teorías aristotélicas, en parte en su forma filológicamente depurada, en parte en las adaptaciones formales de su empleo medieval, para la sistematización de la teoría religiosa protestante. Por última vez el antiguo pensador griego hacía valer la energía de su espíritu de modo amplio y profundo; y en las grandiosas formas de su arquitectónica científica se erigió una vez más el edificio de una nueva doctrina religiosa.

§ 16. LA ESCOLÁSTICA PROTESTANTE Y SUS ADVERSARIOS

Es sabido que en la ejecución de este plan Melanchton trazó todas las líneas fundamentales dentro de las cuales se desarrolló la doctrina de la nueva confesión. Era un investigador sereno y prudente, entregado plenamente a la nueva fe y con austera conciencia del desarrollo de las doctrinas. Con su extraordinaria virtud didáctica, aliada a una habilidad dialéctica y retórica que debía a sus estudios humanísticos, se entregó a la elaboración sucesiva de todas las partes de la filosofía, en cuanto se decidió, después de algunas vacilaciones, por la doctrina aristotélica. En sus obras no se revela, en verdad, una gran energía creadora, y nunca contempla las cosas con la mirada adivinadora del verdadero filósofo. En cambio, existe una especie de prolija ordenación y de sutil distribución en sus elaboraciones, que, nacidas principalmente para satisfacer un interés didáctico, revelan, casi siempre una acertada visión pedagógica. Sus formas conceptuales son todas peripatéticas; en cambio, en los hechos presenta a menudo múltiples influencias del eclecticismo humanista, que suele abrevarse en autoridades como Cicerón y Galeno.

Sus principios de conocimiento científico son en parte los principios apriorísticos de la razón, en parte datos de la experiencia ordinaria. Pero ni los principios ni la experiencia bastan para el auténtico conocimiento. Más bien deben ser completados y en parte rectificados por la revelación de la Sagrada Escritura. Cada vez que ésta contradice a la filosofía aristotélica o a las investigaciones independientes de la ciencia, naturalmente éstas últimas deben ceder como no autoriza-

das. En la doctrina de la eternidad del mundo, de los atributos de Dios y de la Providencia no debe seguirse a Aristóteles; la convicción de la inmortalidad del alma humana no procede de argumentos naturales, sino sólo de la revelación, y contra la doctrina de Copérnico se esgrime la autoridad de los Salmos.

El punto de partida de esta filosofía es el desarrollo de la doctrina de la divinidad. Con ella se vincula, por un lado, la cosmología, como descripción del mundo creado por Dios (en esto Melanchton toma en cuenta, en el concepto de destino físico, también las supersticiones astrológicas de su tiempo), por otro lado, la ética cuyos principios preexistentes de modo indudable a toda experiencia tienen mayor dignidad que los de la filosofía teorética, porque, como mandamientos de Dios, son la expresión inmediata de su santa voluntad. Por lo general, Melanchton concede valor preferente a los argumentos morales, coincidiendo, por otra parte, con las tendencias de su confesión; e igualmente sus pruebas de la existencia de Dios son derivadas de la conciencia en su mayor parte.

El desarrollo pormenorizado de esta doctrina no pertenece tanto a la historia de la filosofía como a la de la teología. Sólo interesaba poner de relieve brevemente estos principios fundamentales a fin de caracterizar el espíritu con que el aristotelismo protestante intentaba resolver su problema. Muy pronto invadió las Universidades protestantes de Alemania y al carecer de un principio realmente nuevo se esterilizó, terminando por ser una segunda edición de la Escolástica, que anidó en las cátedras protestantes alemanas de los siglos XVI y XVII, no menos unilateral e intolerante de opiniones independientes y de las corrientes más libres del pensamiento que su modelo medieval, hasta que empezó a soplar afuera un viento más fresco y más puro.

Entre las ramas de este nuevo aristotelismo merece una breve reseña la filosofía del derecho, preocupada por la cuestión de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, que los problemas de la política eclesiástica habían actualizado. Es sabido que las teorías protestantes concedían al Estado una independencia mayor que los jesuitas en su filosofía del derecho. En su *Ética*, Melanchton había tratado de derivar el Estado, como un ordenamiento divino autónomo, de los principios de la revelación; y en esto concordaba con él principalmente OLDENDORP (*Juris naturalis gentium et civilis isagoge*, Colonia, 1539). Más tarde se acentuó la tendencia a corroborar la identidad entre revelación y razón en el campo de la filosofía del derecho, con la demostración que el derecho natural no es más que el derecho querido por Dios y por Él establecido con la creación del hombre, idea cuyas bases conceptuales se pueden encontrar ya en el tomismo. Le dieron una forma científicamente más ajustada el danés NICOLÁS HEMMING (*De lege naturae apodictica methodus*, 1562), y más tarde BENEDICTO WINKLER (*Principiorum juris libri quinque*, Leipzig, 1615). Un elemento particularmente importante de estas controversias fué la

cuestión de a quién correspondía el ejercicio de la soberanía; también ésta fué decidida de acuerdo al interés político de la Iglesia, pues un representante de la llamada teoría monarcomáquica, JUAN ALTUS, expuso en su *Política* (Groninga, 1616), que el contrato, por el cual el pueblo había abdicado de su originaria soberanía en favor del monarca, era legalmente nulo si el monarca intentaba gobernar contra las convicciones y la verdadera salud del pueblo.

Pero también las tentativas conciliadoras, con que la nueva confesión procuraba dar forma propia a la teoría del derecho constitucional, exhiben escasa originalidad, si se las considera filosóficamente. Todas llevan impresa cierta inseguridad, que oscila entre la nueva ciencia anhelante de libertad y la aceptación de un sistema históricamente dado, o se conforman con una conciliación extrínseca de ambos contrarios. No podía faltar que estas construcciones híbridas fueran combatidas con igual energía por la vieja Iglesia y por la nueva ciencia. A estos adversarios se agregaron también aquellos que seguían con lógica inexorable las ideas de donde surgiera la Reforma, y que por su tendencia radical fueron llevados más allá de los límites excesivamente angostos en que se debatía la nueva confesión. Las polémicas, cada vez más agrias, entre la Iglesia antigua y las nuevas corrientes, y también entre estas últimas, al llenar el ambiente con su desagradable tumulto, debían presentar a los hombres más doctos y de espíritu más amplio como más atrayente aquel punto de vista superconfesional y aconfesional, que era inherente en principio a la esencia del misticismo.

A esos hombres pertenece, aunque lejos del misticismo propiamente dicho, NICOLÁS TAURELLUS, quien, si hubiera logrado lo que perseguía, debería ser llamado con justicia el primer filósofo alemán. Pues buscaba nada menos que organizar un sistema filosófico que concordara plenamente con la esencia íntima del cristianismo y aún, para estar científicamente fundado, se basara exclusivamente sobre los axiomas de la razón humana. Nacido en Mömpelgard, en 1547, había estudiado en Tubinga teología y después medicina; fué profesor en Basilea y siendo profesor de medicina y de filosofía, murió en Altdorf en 1606. De su persona como de sus escritos (especialmente de *Philosophiae triumphus*, 1573) se trasluce la necesidad de una filosofía original, de una actividad científica, que no gima bajo la presión de autoridad alguna, sino que siga libremente el íntimo impulso del pensamiento; y en ese aspecto es justo considerarlo como el representante de las mejores fuerzas que actuaban en el ámbito del protestantismo. Su exigencia de libertad estallaba con mayor vehemencia, como era natural, contra Aristóteles, de quien habían derivado, en su tiempo, ya dos sistemas dogmáticos, y cuya autoridad era invocada por los ortodoxos de ambas confesiones. Se comprende, por esto, la polémica excesivamente virulenta con que, valiéndose también del rasmismo, hostilizó, en una serie de escritos (uno con el título *Alpes caesae*, 1597),

al aristotélico Cesalpino, que había conquistado cierto prestigio en su viaje a través de Alemania.

Combatir la Escolástica de la primera y la segunda edición era más fácil que crear algo verdaderamente nuevo. Quizá la posición superconfesional que Taurellus asumía con su fe, era poco clara y demasiado indeterminada para asumir la forma de un sistema filosófico orgánico. No le faltaba, sin embargo, buena voluntad. La doctrina de la doble verdad era para él una espina clavada en el ojo: no entendía cómo era posible creer cristianamente y, al mismo tiempo, pensar al modo pagano. El solo hecho que haya una antítesis o solamente una diferencia entre el conocimiento natural y la revelación, se le antoja una condición triste e injusta, debida únicamente al pecado original. Y, por ende, es tanto más necio e inconveniente aceptar esta condición pecaminosa y más aún, consolidarla. Más bien, ella debe ser superada, y es menester encontrar un sistema en el cual no haya diferencia alguna entre la verdad teológica y la filosofía. Taurellus busca el contenido de este sistema, en gran parte, en la doctrina de San Agustín, en los principios más generales del cristianismo, comunes a todas las confesiones. Le parece injustificado todo paso más allá de estos principios: no quiere ser luterano, ni calvinista, ni católico. La salvación religiosa no reside, en su opinión, en el reconocimiento de dogmas particulares determinados. El saber interesa menos que el querer, y aquella misma libertad, que ocasionó la miseria del pecado, debe ser empleada ahora por cada uno para alcanzar, con un renacimiento interior, la redención y conquistar una vida pura de beatitud. Por más que Taurellus se esfuerce por mantenerse por encima de toda confesión, se advierte que no rechaza la fuerte influencia de las doctrinas de la Reforma, y más bien se aproxima íntimamente a aquellas teorías místicas que dieron origen a la Reforma, aunque nada quiera tener de común con éstas.

Un fenómeno afín por unos rasgos y opuesto por otros, ofrece el Socinianismo, tentativa racionalista superconfesional elaborada por LELIO SOCINO (1525-1562) y por su sobrino FAUSTO SOCINO (1539-1604). Italianos de origen, pertenecieron, sin embargo, por su cultura a las corrientes espirituales germánicas, por su actividad a las regiones del noreste de Europa. Su doctrina, que en las sucesivas disputas religiosas no careció de importancia, sólo aceptaba la revelación en la medida en que era comprensible por la razón humana; excluía, por consiguiente, todos los misterios metafísicos, todos los elementos teoréticos de carácter supranatural, y de este modo se esforzaba por limitar la religión a la ley. Dios reveló su ley a los hombres, primero por obra de Moisés, después por intermedio de Jesús, y su observancia es prenda de eterna beatitud; la religiosidad del hombre no es más que la subordinación devota y confiada a esta ley.

§ 17. LOS MÍSTICOS

En las Universidades, las tendencias más libres fueron rápidamente obstaculizadas y reprimidas, en general, por las opiniones doctrinarias dominantes. Pero tanto más desembarazadamente progresaba en cambio entre el pueblo la corriente mística, que pronto comenzó a tomar también contra la nueva Iglesia una actitud de tal manera hostil que se expuso a continuas persecuciones. La Reforma, erigida en Iglesia, volvió la fuerza conquistada contra sus propios orígenes, y combatió, de manera casi fanática, aquel pensamiento del que ella justamente había surgido y que, sin embargo, no había podido o no había querido desarrollar hasta sus consecuencias extremas.

Se ha señalado a menudo que las doctrinas por las cuales ANDRÉS OSIANDER fué expulsado y condenado por la ortodoxia luterana, eran más afines a la íntima y original fe de Lutero que el sistema dogmático del luteranismo. Cuando aquel místico herético afirmaba en sus *Confesiones de nuestro Señor Jesucristo y justificación de la fe*, que la única justicia del hombre es el Hombre-dios que mora en él, fundaba esta aserción sobre la base mística de la doctrina de la unidad esencial de los hombres particulares con el Hombre ideal, doctrina que estaba muy próxima a Lutero. Esta modificación de ideas, en virtud de la cual el Lutero director de una Iglesia repudiaba y condenaba al Lutero reformador, se revela de manera más característica en su actitud frente a GASPAR SCHWENCKFELD, al que rechazó con todo el apasionamiento de su carácter.

Éste, nacido en Ossig (Silesia), en 1490, había sido de los primeros y más fervientes partidarios de Lutero. Pero cuando en 1527 publicó una carta acerca del sacramento del altar, en la que intentaba tomar una posición autónoma y extraconfesional frente a los católicos, los luteranos, los reformados y los anabaptistas, fué desterrado y, para huir de peores persecuciones, hubo de llevar en la oscuridad una vida insegura, que terminó probablemente en Ulm, en 1561. Su doctrina se halla a mitad de camino de la línea de desenvolvimiento del misticismo propiamente dicho, y su lucha contra el luteranismo esclerosado partió de la doctrina del Sacramento del altar, que comenzaba entonces a convertirse en la cuestión más ardiente en las polémicas confesionales. En su opinión, el Sacramento consiste en recibir el cuerpo transfigurado, no el cuerpo material de Cristo. Califica de exteriorización a la concepción luterana, no superior en valor a la católica, mientras, por otra parte, le parece que con la exégesis demasiado racionalista y meramente simbólica de los reformados desaparece el significado verdaderamente religioso del acto. A partir de esta doctrina se desarrolla una ofensiva contra el luteranismo. El obstinado apego a la letra de las Escrituras es, para Schwenckfeld, el aspecto más ingrato de la actividad de los luteranos. Percibe en ello una manipulación exterior, que sofoca

la genuina revelación íntima, que Dios cumple en el alma creyente de cada individuo. Compenetrado por el pensamiento del sacerdocio universal, que la Reforma no repudió del todo, combatió el monopolio de la comunicación de la palabra de Dios, que los pastores de la nueva Iglesia reclamaban para sí, monopolio que, en su opinión, acarreaba perjuicio a la gloria del Señor. En último análisis, esta polémica culmina en el hecho que sería menester sustituir la Iglesia exterior por el concepto místico de la Iglesia interior y que sería preciso abrogar toda forma externa de vida religiosa.

Schwenckfeld es la prueba viviente de que en momentos en que el protestantismo se vuelve confesional y eclesiástico, la mística se separa de él y él de la mística. El idealismo y la intimidad absoluta, que constituyen la esencia de aquel misticismo, se hallan en oposición radical y, tal como aparece en los hechos, irreconciliable con la organización real; y el concepto de una fe puramente íntima y de una entrega inmediata del individuo a la divinidad no se conciliaba con la fundación de una Iglesia, que por definición debía exigir y realzar la formulación precisa de un credo y la instauración exterior de su culto. Era fatal, dada la índole de los hechos, que la oposición entre el misticismo que le había dado origen y la Iglesia protestante que había derivado de él, se acentuara cada vez más enérgicamente. La Iglesia se vió forzada a eliminar esas partes inútiles, productos de su juvenil falta de madurez, y a encerrarse cada vez más firme y enérgicamente en sí misma, imitando a su milenario modelo; el misticismo, a su vez, rechazado de la unión confesional, desarrolló entre el pueblo, con esfuerzo silencioso y profundo, los gérmenes de su pensamiento hasta sus extremas consecuencias. No se puede negar que la originalidad del pensamiento correspondió íntegramente a los místicos, y que todas las ideas que los alemanes crearon en aquel período de fermentación de la ciencia moderna fueron obra de los místicos.

Sucedió que a medida que progresaba el movimiento místico, tanto más se alejaba del protestantismo de la Iglesia; y ya el primer pensador de esta segunda serie de místicos, SEBASTIÁN FRANCK, llegó a conclusiones tan radicales, que el mismo Schwenckfeld se separó de él. Nacido en Nurenberg, en 1500, estimulado por pasajeras relaciones con Schwenckfeld, se había ocupado mucho de los místicos antiguos, especialmente de Tauler y de la teología alemana. Las influencias eclesiásticas lo expulsaron de Nurenberg y volvieron imposible toda tentativa de establecerse duraderamente en Estrasburgo, en Eslingen y en Ulm; y después de una vida angustiosa y errabunda murió en Basilea en 1545. Quizá no sea ajeno a la influencia de sus experiencias personales el hecho de que la mística en esta forma esté envuelta en pesimismo y se desarrolle en patética contradicción contra el mundo, el cual implica siempre todo lo opuesto a la verdad y a la santidad. Lo único que, no obstante, interesaba en este mundo era el curso histórico de sus sucesos; en el desarrollo de la historiografía alemana ocupa un lugar de extraordinaria importancia, y su *Biblia histórica*, su *Crónica alemana* y su *Libro universal* son monumentos dignos y notorios de los primeros comienzos de la investigación histórica. Esto es tanto más extraño por cuanto su doctrina mística se opone a la concepción histórica de los hechos en que se revela la redención religiosa. Parecería que hubiera considerado el acontecer histórico como característica de este mundo al revés, y que por eso haya querido librar tanto más la salvación religiosa de la concepción histórica. Las doctrinas místicas anteriores le habían proporcionado la idea de una eternidad de la creación, de una presencia eterna de todas las cosas en Dios, por lo cual afirma que el defecto de todas las concepciones confesionales consiste en haber tomado los datos de la revelación por hechos históricos realmente acaecidos una vez. La fe auténtica, en cambio, considera a la historia sólo como medio para hacer accesible a los sentidos las cosas inteligibles, como una "figura" en la que la verdad sólo es reflejada. La Iglesia habla de un acto de la creación del mundo: en verdad el mundo es eterno, como Dios, pues Dios no es nada sin el mundo. La Iglesia habla de un pecado de Adán; pero esto no es un hecho histórico, sino en verdad es una simbolización del eterno pecado de todos los hombres. Y como la historia de Adán, también la de Cristo es una historia eterna de todo el género humano. En todo hombre existe el hombre y su opuesto, el ángel bueno y el malo, Cristo y Adán. Por lo mismo no cabe concebir la salvación como un hecho histórico único, sino como un acaecer eterno, en la autosalvación interior de todos los hombres y en la renovación eterna de los efectos de la gracia divina. Por lo mismo tampoco la revelación debe considerarse como ocurrida en un tiempo determinado, sino también ella es un proceso eterno, que en todo espíritu creyente se realiza nueva y totalmente: la aparición histórica del profeta de Nazareth no ha podido revelar nada nuevo, sino sólo expresar más claramente lo que la humanidad posee desde la eternidad en su fe plena en Dios. Por esta razón Franck considera las Sagradas Escrituras sólo como una sombra y una imagen del espíritu que estaría animado en el verdadero cristiano. No polemiza nada más que contra la fe histórica de una cantidad de libros que no sabemos quien escribió —esa fe histórica con la que todas las confesiones y todas las sectas palian sus parcialidades y justifican sus injusticias. La idea de la mística práctica también aparece en él cuando explica que es una locura buscar la salvación en la fe en determinados principios. El pensamiento y el saber no son la característica más honda del hombre, sino la voluntad, y aquel que, lleno de amor, busca en sí la unidad con Dios y la realiza obrando, es santo y cristiano, aun cuando jamás haya oído pronunciar el nombre de Dios.

De este modo, con admirable coincidencia, la profunda necesidad religiosa de la mística alemana llega al mismo resultado que el indiferentismo religioso de las investigaciones de filosofía del derecho: a la doctrina de la indiferencia civil hacia toda opinión religiosa y toda

posición confesional. El concepto moderno de tolerancia germinó desde estas dos raíces tan distintas: del frío rechazo de los problemas religiosos sujetos a discusión, frente a los cuales el Estado moderno hacía valer su soberanía temporal y la ciencia su propio juicio, y de la íntima y ferviente religiosidad, que ninguna formulación confesional era capaz de satisfacer. Es natural que la misma pretensión de tolerancia no tenga en todas partes el mismo valor: en sus orígenes —como ocurre claramente en el siglo XVIII— abraza el campo entero que se extiende desde la frivolidad extrema a la piedad más pura.

§ 18. VALENTÍN WEIGEL

La mística, desarrollada por Schwenckfeld y Franck, había llegado a un extremo que no podía superar sin desvanecerse en generalizaciones demasiado vacías y vanas, y la posición polémica frente a las diversas confesiones no habría bastado para mantenerla viva como tendencia autónoma. El pensamiento místico, además, se había mantenido hasta entonces muy unilateralmente en las cuestiones de la fe y de la vida verdaderamente religiosa, para que pudiera alcanzar por sus propios medios una doctrina filosófica comprensiva.

Si, no obstante, la historia del misticismo alemán culmina con un sistema grandioso, como el de Jacobo Böhme, ello fué posible porque éste había acogido también otros gérmenes de pensamiento, y especialmente aquellos que eran aptos para completar la unilateralidad de su tendencia ulterior. La cultura erudita habría quizá podido hallar tales elementos en la renovación contemporánea de los sistemas del pensamiento griego, pero la mística no era una filosofía de eruditos; era un movimiento que, aún después de la Reforma, se desenvolvía entre el pueblo, tal como había comenzado. Así ocurrió que el estímulo gracias al cual el misticismo alemán produjo su obra más importante partió de las fantasías sobre filosofía de la naturaleza de un Paracelso, que habían sido divulgadas por todas partes por medio de numerosos panfletos del mismo autor, y a través de discursos vacíos de los embaucadores que se proclamaban discípulos suyos. Aquellos dos desordenados hacinamientos de pensamientos, igualmente distantes de la prudente investigación científica, pero por lo mismo afines en algún aspecto entre sí, se encontraron, y la mística comenzó a dirigir su mirada hacia el exterior a fin de introducir la ciencia de la naturaleza en el marco de su doctrina de la fe. Con este nuevo elemento, la mística ganó mayor agudeza y fuerza realista para sus propias ideas, que le permitieron esbozar un sistema conceptual.

El mérito de VALENTÍN WEIGEL consiste en haber reunido estos dos elementos, el religioso del antiguo misticismo y la filosofía natural de Paracelso, y haber realizado la primera tentativa de una recíproca compenetración. Nació en Hayna (Grossenhain) en 1553; estudió en

Leipzig y Wittenberg, fué después párroco en Zschopau hasta su muerte precoz, acaecida en 1588. Bastante sagaz como para mantener en secreto su doctrina, obtuvo, por su adhesión a la "fórmula de la concordia", el derecho a una actividad libre de persecuciones y molestias, dentro de su comunidad: hizo circular sus escritos heréticos manuscritos entre sus amigos y, a pedido de éstos, también en círculos más amplios, pero siempre clandestinamente; y así ocurrió que después de su muerte, cuando se dispuso darlos a publicidad, le fueron atribuídos ciertos escritos místicos de edificación, que circulaban secretamente entre el pueblo. Lo que puede considerarse auténtico entre aquellos escritos contiene frecuentes citas de Tauler, de la *Teología alemana*, de Tomás de Kempis, de Osiander y de Schwenckfeld, y manifiesta una preferencia característica por los primeros escritos de Lutero junto con una visible aversión por Melanchton, en quien Weigel veía al erudito que corrompe la mística. Es curioso que guarde silencio sobre la influencia muy apreciable que ejerció sobre él el pensamiento de Sebastián Franck; pero quizá éste, con sus opiniones extremas, era considerado ya tan poco cristiano que aún en ese medio era poco citada su autoridad.

En dos puntos se encuentran principalmente la mística y la filosofía de la naturaleza. Ambas apuntan a un fin teosófico: la corriente filosófico-religiosa, por su índole, la filosófico-natural, por el propósito explícito de considerar la naturaleza como eterna revelación de Dios. Ambas empero (y este punto de vista es más notable) tienen, en el fondo, el mismo principio de conocimiento, porque parten del hombre como microcosmos. Valentín Weigel acuña con este fin la expresión genial de que sólo se puede saber y comprender lo que se lleva en sí. Ver y conocer no son, enseña, un mero y simple efecto de la "oposición" del objeto, sino que más bien provienen del interior, del ojo; el mundo externo sólo los ha estimulado y "despertado". Dentro de sí mismo el hombre acoge el universo, y si se comprende a sí mismo ha comprendido también al universo. Este idealismo subjetivo, que en esta etapa de su desarrollo se manifiesta en forma de atrevidas aserciones y especulaciones imaginarias, mezcladas a toda clase de detritus de la tradición neoplatónica, transformados históricamente y vueltos casi irreconocibles, constituye uno de los caracteres fundamentales de toda la filosofía alemana: sobre ellos se funda la Monadología, con que Leibniz dominó el siglo XVIII, constituye el contenido más profundo de la teoría del conocimiento, con que Kant imprimió su sello a la filosofía del siglo XIX. En Valentín Weigel aparece en forma aún ingenua que, por un lado, apunta a los místicos, por otro a Paracelso: el hombre, en cuanto es Dios, conoce a Dios; en cuanto es mundo, conoce al mundo. Weigel trata de desarrollar este pensamiento en tres grados. El hombre conoce el mundo terreno porque su cuerpo, compuesto de la quintaesencia de todas las sustancias visibles, le hace posible reconocer en cualquier parte los elementos afi-

nes, y porque la percepción unida a la imaginación lo hace capaz de acoger en sí todo el mundo material. Conoce el mundo de los espíritus y de los ángeles, porque tiene un espíritu angélico de origen sideral, que extrae su ciencia de los astros, gracias a lo cual comprende el nexo astrológico de los hechos y puede ejercer una influencia mágica. Conoce finalmente el mundo divino porque su alma inmortal, su *spiraculum vitae*, es ella misma de naturaleza divina, y con el sacramento recibe alimento divino. Por lo tanto, experiencia de la naturaleza, ciencia y conocimiento de Dios no son, en último análisis, más que conocimiento de sí mismo. El teólogo genuino busca en sí, en imagen, aquello que él es en imagen.

A esta premisa general, Weigel agrega una particular doctrina filosófico-religiosa, en la cual se revela discípulo de Franck. Dios, como Uno, mora solamente en sí mismo. En Él existe, sin embargo, desde el principio una dualidad de Bien y Mal; Él alberga en sí su Cristo y su Adán. Cristo en todo hombre es, por consiguiente, la mortificación de sí mismo, la cesación de la voluntad individual, la muerte del individuo. Estos conceptos, que aparecen ya en Meister Eckhart, circulan a través de todo el misticismo y toman en Weigel, apenas esbozada, la forma en que habrán de conducir, con Böhme, a la tentativa de derivar la necesidad del pecado del hecho que el individuo es un ser creado y finito. Por estos rasgos podemos reconocer en el pastor evangélico Valentín Weigel un místico genuino, aunque no se hubiera revelado ya por sus continuas polémicas contra los "letrados". Contra esta especie de fanáticos, de cualquier confesión, él enarbola la palabra de las Escrituras: "por sus frutos los conoceréis". Aferrados a la letra, y por medio de la letra, se odian alternativamente, se condenan, dirigen la guerra y arrojan a la hoguera a los hombres piadosos que no han logrado encontrar en la letra la salvación de su alma.

§ 19. JACOBO BÖHME

En Weigel, el vínculo entre la especulación filosófico-religiosa y filosófico-natural se mantiene aún relativamente débil; es verdad que se realiza en el punto cardinal del autoconocimiento humano, pero en lo demás el conocimiento de la naturaleza y el conocimiento de Dios se presentan más o menos separados. Por lo mismo su doctrina sólo puede ser considerada como preparación al sistema de Jacobo Böhme, en que ambos elementos se compenetran del modo más admirable y se funden perfectamente. La situación de este sistema dentro de la filosofía alemana de la época es semejante a la de Giordano Bruno, en la filosofía italiana de la naturaleza. En ambos concurren los diversos hilos del desarrollo anterior. Por lo mismo ambos son sistemas conclusos de vastas proporciones, y confieren un característico relieve a las corrientes espirituales de las que surgieron. Las tendencias comunes de la época

determinan múltiples puntos de contacto entre ambos sistemas, pero con la misma intensidad se desarrollaron contrastes en donde se refleja clara y nítidamente la diferencia del fondo nacional sobre el cual se destacan. No es casual que la filosofía alemana, que estaba llamada a extraer la suma de todo el desarrollo del pensamiento moderno, sacara del olvido estos dos sistemas en que simultáneamente llegaron a concretarse el pensamiento italiano y el alemán, y que fuera el mismo hombre, Schelling, quien emprendió la tarea de reivindicar las doctrinas de estos dos filósofos tan desconocidos durante mucho tiempo.

JACOBO BÖHME, un genuino hijo del pueblo, nació en 1575, en Altseidenberg, cerca de Görlitz. Destinado al oficio de zapatero, conoció durante sus largas peregrinaciones muchos escritos polémicos confesionales y, sobre todo, los panfletos de Paracelso y las obras místicas de Schwenckfeld y Weigel. Para el carácter del movimiento místico resulta muy significativo que sus principales divulgadores fueran jóvenes artesanos, los cuales, vagando por el mundo, intercambiaran escritos e ideas en las posadas. A su regreso, en 1599, Böhme se hizo maestro en su oficio y no tardó en ser feliz padre de familia, dedicado modestamente y en condiciones favorables a su oficio. Pero se sentía asediado por una necesidad irresistible que no le concedió paz hasta que en 1610 escribió y publicó sus ideas absorbidas y cultivadas en su taller, en su obra *Aurora oder die Morgenröte im Aufgang, d. i. die Wurzel oder Mutter der Philosophie, Astrologie und Theologie aus rechtem Grunde, oder Beschreibung der Natur* [Aurora o la raíz o madre de la filosofía, astrología y teología, deducida de la recta razón, o descripción de la naturaleza]. El libro produjo gran sensación; médicos adictos a Paracelso y otros magos y místicos fueron a ver al hombre que lo había escrito, y el clero de la ciudad consiguió que el zapatero filósofo depositara en manos del burgomaestre la promesa de no escribir más. Pero eso no fué posible; su espíritu era demasiado poderoso. Se agregaron ataques literarios, y a partir del año 1619 comenzó a darle forma cada vez nueva a su teoría, en escritos de ocasión o en mensajes públicos. Y una vez que las incomodidades, que le había ocasionado la influencia clerical, habían sido eliminadas gracias a la intervención de las autoridades de Dresde, sin abandonar su actividad práctica, continuó con estos trabajos literarios hasta el fin de sus días, en 1624. De estos escritos posteriores cabe destacar sobre todo el *Von den drei Prinzipien des göttlichen Lebens* [De los tres principios de vida divina] (1619), luego *Vierzig Fragen von der Seele oder Psychologia vera* [Los 40 problemas del alma o Psicología verdadera] (1620), el *Mysterium magnum oder Erklärung über das erste Buch Moses* [Mysterium magnum o Exégesis del primer libro de Moisés] (1623).

La aversión a la erudición es, en Jacobo Böhme, más enérgica que en cualquier otro. Para la ciencia de clase demostraba unas veces odio vehemente, a veces desprecio compasivo. Opina que la verdadera reve-

lación jamás se posó en lo grandioso y en el arte de este mundo, y menos aún en "los elevados y profundos estudios", sino siempre en la humilde y santa sencillez. Los Patriarcas, Jesús, los Apóstoles fueron los vasos de la Revelación, y no el sacerdocio docto, y al pobre y despreciado monje Martín Lutero le fué dado quebrar el poder de los eruditos. Pero por desgracia también sus sucesores volvieron a ser sacerdotes eruditos; y ya es tiempo, por ende, de que madure una nueva Revelación: ya despunta la aurora. Hay en el zapatero de Görlitz una especie de conciencia profética, que lo hace aparecer, no obstante su modestia personal, profundamente penetrado por la santidad de su misión y la potencia de su revelación mística. No es en los libros, como los sabios hacen, sino en la inmediata aprehensión de la Verdad suprema donde hay que alcanzar la propia sabiduría. "Quiero escribir según el espíritu y el sentido, no según las apariencias", expresa al comienzo de su obra capital, con lo que define mejor el carácter de fantasía interior que está impreso en su sistema. La áspera aversión contra el saber libresco de los eruditos se manifiesta sobre todo en su insistencia sobre el valor de la lengua alemana. La lengua en general como producto del espíritu reflexivo del hombre es considerada por él como una nueva creación del universo entero. Pues el pensamiento del hombre contiene en sí la quintaesencia de las cosas. Por eso, cuando se entiende plenamente la lengua también debe haberse adquirido un gran conocimiento del mundo. Y esto puede ocurrir naturalmente con la lengua en que uno ha sido educado. "Por eso comprende bien tu lengua materna; ella te ofrece fundamentos tan profundos como la hebrea y latina, si bien de éstas los doctos se jactan como de una orgullosa prometida; no importa, su arte ya está declinando." El modo de tratar a su idioma alemán es muy peculiar. Su discurso fluye en copiosa corriente, pero la lengua es aún demasiado torpe para dar al pensamiento filosófico una expresión acabada y clara, y a veces, a lo largo de muchas páginas, toda su exposición no es más que una lucha con la lengua para arrancarle la palabra precisa y el giro correcto. Y en efecto hay una serie de expresiones como *Ichheit, Selbheit, Deinheit,* etcétera, que supo derivar con felicidad del genio de la lengua y conquistar para la filosofía. Por otra parte muestra, hasta el extremo de la más risible incomprensión, una costumbre común a todas las formas de dilettantismo filosófico: el empleo de las etimologías. Esta manía de querer reconocer a toda costa los propios pensamientos en el origen de las palabras, asume naturalmente un aspecto extraordinariamente cómico, cuando alguien trata de explicar las sílabas "según el espíritu y el sentido" sin el auxilio de aquella erudición tan despreciada por Böhme. Divide arbitrariamente términos germanos y latinos (estos últimos son los términos alquimistas extraídos de los escritos de Paracelso), para explicar después también arbitrariamente y obtener de su recomposición el significado completo, por ejemplo: Mer-cu-ri-us, Teu-fel. Una mezcla semejante de esfuerzos serios y de saltos arbitra-

rios se advierte también en la sintaxis de este *philosophus teutonicus.* Se esfuerza indeciblemente por dar a sus conceptos místicos una expresión clara y a veces lo consigue, con genial seguridad; pero esto le ocurre solamente cuando le asalta una especie de iluminación interior. No es necesario, empero, esperar descubrir en sus escritos un orden lógico o una demostración científica, porque sus aseveraciones surgen ora en forma de monólogo solemne, ora en forma de prédica elocuente, se estimulan a veces y a veces se traban entre sí. Si se agregan aún una serie de exageraciones, en que cayera el estilo alemán inmediatamente después de la gran reforma realizada por Lutero con la traducción de la Biblia, no se puede afirmar que la lectura de las obras de Böhme constituya un placer especial para el hombre moderno. Es como querer pescar perlas en un agua salobre y turbia. Se encuentran, pero es preciso buscarlas superando la molestia y la aversión.

No experimenta tampoco otra sensación el espíritu moderno frente al contenido de las doctrinas de Böhme. En aquella fusión especulativa de filosofía de la religión y filosofía de la naturaleza, es fácil imaginar que muy poco había de tocar al verdadero y genuino conocimiento de la naturaleza. Böhme repudia expresamente la experiencia y la intuición, y lo que sabe verdaderamente de la naturaleza se limita a las escasas nociones extraídas de los escritos de Paracelso y de otros alquimistas. Más amplio es, por lo mismo, el campo de su fantasía; y es característico de su concepción mística el concepto de que la naturaleza está penetrada de elementos filosófico-religiosos. En el espíritu de Böhme el universo entero está penetrado por las categorías de la contemplación religiosa. De la antítesis de Bien y Mal intenta derivar, no sólo el origen y el fin, sino también la esencia íntima de la naturaleza; y el proceso entero de la naturaleza es para él idéntico al del pecado original y de la Redención.

La interioridad de la vida religiosa con sus contrarios, los puntos de apoyo, tendencias y fines, constituyen para él, como otrora para los gnósticos, el núcleo más profundo de la naturaleza, y por eso se transforman en sus manos las categorías de la filosofía natural en conceptos psicológicos y religiosos. En esto justamente, la mística alemana, llegada a su ápice, se revela como opuesta a la filosofía natural italiana. Ésta se entregó entusiastamente a la naturaleza exterior y subordinó, en lo posible, también la vida interior al punto de vista del conocimiento de la naturaleza; la mística creyó poder comprender también el mundo exterior por medio de la revelación del alma creyente. Bruno se arroja sobre los misterios de la naturaleza agente, Böhme sondea en los misterios de la vida interior. Esta es la diferencia entre Italia y Alemania; allá se busca a Dios en la naturaleza, aquí en el alma. Al contenido original que aspira el nuevo pensamiento, los italianos creen poder tomarlo de la infinitud del universo, los alemanes de las revelaciones del alma creyente.

A esta peculiaridad se une el hecho que en el oscuro pensamiento

de Böhme existe un problema central, que domina y configura todas sus ideas. Es el mismo problema que vimos aparecer muchas veces como objeto de reflexión en los místicos, el problema que el mundo cristiano ha cavilado tanto: el del pecado. El carácter panteísta que domina todo el desarrollo del misticismo dió particular relieve a este problema. Si se consideraba a Dios como la esencia y el principio metafísico de todas las cosas y de todo acaecer, también aparecía como causa primera del mal, y, sin embargo, al alma religiosa le repugnaba atribuirle la responsabilidad moral. Éste es el centro de gravedad de todo el sistema de ideas de Böhme. Se trata de conocer a Dios como causa metafísica del pecado, sin atenuar por esto su santidad. Böhme no resolvió mejor que los demás este problema, pero luchó incansablemente por resolverlo, y con una penetración admirable señaló el punto a partir del cual podía ser posible la solución. Hizo la tentativa de insertar el contraste entre Bien y Mal, como originario y eterno, en Dios mismo. Para ello Meister Eckhart ya había anticipado algunas sugestiones. Pero la ejecución en Böhme es tan original, debido a su concepción voluntarista, que puede ser considerado como el verdadero representante de esta idea.

En esta tentativa de Böhme no puede negarse cierta similitud con la teoría de la *coincidentia oppositorum*, que desempeñó también un papel tan sobresaliente en la filosofía natural y sobre todo en Bruno. Pero la oposición fundamental, cuya unión ocurre en la divinidad, es la moral religiosa del Bien y el Mal. Según expone Böhme se extiende a través de todo el mundo: "no hay nada en la naturaleza que no contenga el Bien y el Mal". Como ejemplo preferido para esta teoría, Böhme emplea el fuego, cuyo aspecto agradable y bueno no concuerda con su calor feroz y destructor y que por un lado es el elemento de la vida y por otro el de la muerte. Si todas las cosas contienen en sí esta oposición de cualidades originales, Bien y Mal, la misma oposición debe estar contenida en Dios, quien constituye la esencia interior de todas las cosas y es la linfa vital de todo el árbol del universo. ¿Pero cómo es posible, se pregunta Böhme, que ese Dios uno e infinito esté dividido en sí mismo, se halle en contradicción consigo mismo? La respuesta a esto contiene el secreto de la teoría de Jacobo Böhme: sólo por el contraste es posible la revelación, y la divinidad tiene que ser la oposición si quiere poder revelarse a sí misma. Vuelve a ser el proceso del fuego y de la luz en que se aferra la fantasía de Böhme. Pues él mismo quiere atribuir la repentina iluminación por la cual se le aclararon todas las cosas, a la vista de un recipiente de metal herido por un rayo de sol. Si no hubiera más que la luz o la tiniebla solas, no habría ni luz ni tinieblas: los contrastes sólo pueden revelarse apoyándose unos en otros. Por eso debe aceptarse también en Dios un contraste originario. No podría revelarse su amor si no se revelara en su ira, y su luz eterna no se manifestaría si no se diera en él mismo la tiniebla.

El punto de partida de la teogonía y de la cosmogonía de Böhme está constituído por la consideración de la contemplación de la divinidad no revelada. Es la paz eterna, el Abismo, el eterno Uno, ni luz ni tinieblas, sin cualidad, no ser, no persona, Todo y Nada. Es la voluntad sin objeto, que no posee más que el ansia de hacer y desear y que, por ser lo absoluto, reposa en sí, eternamente libre e inmutable. Pero este abismo (*Ungrund*), que no tiene nada fuera de sí, mira por lo mismo dentro de sí; y haciendo de sí mismo un espejo, se divide en energía universal contemplante y contenido universal contemplado. De esta manera, la voluntad originaria indefinida se revela a sí misma, y esta actividad de su autorevelación es el espíritu eterno con el cual la divinidad se crea a sí misma y forma el mundo. Este nacimiento de Dios no es un hecho histórico único, sino un nacimiento eterno: Böhme formula esta clara distinción: que las determinaciones del ser divino no son distinguibles por la reflexión, mientras que en el ser son perfectamente idénticas. Del mismo modo, este Dios revelado se revela, en verdad, sólo por oposición con aquel abismo oculto, o, como también lo llama Böhme, con la naturaleza en Dios; y sólo en esta revelación se forma la Divina Trinidad: el Padre como Voluntad revelada o savia del mundo, el Hijo como Fuerza ideal, y el Espíritu como la Actividad que se revela en la fuerza, o como "Fuerza surgente". En el Padre se enciende el amor por el Hijo, "deseo de sabiduría", y en este mundo divino de ideas actúa la fuerza surgente del Espíritu, que es "la delicia de Dios, la eterna virgen que genera por sí sola el mundo".

Afirmada así la "alteridad" o "diversidad" en la naturaleza infinita de Dios, Böhme desarrolla la teoría de la creación del mundo desde la oposición de la Divinidad revelada una y trina, con la naturaleza en Dios, el *centrum naturae* o la *matrix*. En todas las cosas busca esta trinidad de savia, energía y fuerza surgente, una trinidad que correspondería más o menos a la relación filosófica de sustancia, cualidad y actividad. La primera revelación de las fuerzas divinas en la naturaleza engendra el reino de los ángeles, que, según prevalezca una u otra persona de la Trinidad, se subdivide en tres reinos: el Ser divino, representado en solemne quietud, aparece en el reino de Miguel; la fuerza divina radiante de fúlgida belleza, aparece en Lucifer; la divina actividad, como incesante creación cósmica, en Uriel. Frente a ellos, empero, la persona perfecta, Cristo, reúne en sí todas las energías angélicas en su más alta perfección: mientras los ángeles no son más que manifestaciones divinas de fuerza, Cristo es una persona perfecta, el hijo nacido de la Eternidad, el corazón del Padre.

La segunda etapa de la creación del mundo surge con la separación de las cualidades originarias de la Divinidad; aquí el mundo real se desarrolla en siete "formas" desde el seno de la Divinidad: una tentativa de ordenación según la filosofía de la naturaleza y de división sistemática de las fuerzas naturales. La primera "forma" com-

prende lo que tiene a la vez lo duro y áspero, la fuerza que coagula las cosas, el principio de la multiplicidad y de la materialidad, y "lo blando"; la segunda lo que separa y disuelve, lo dulce, principio de la extensión, de "deslizamiento". El antagonismo entre repulsión y contracción aparece aquí maravillosamente fresco, como energías constructivas de la materia, ingenuamente fundidas con la categoría del gusto, que remiten a teorías alquimistas. Como tercera "forma" es presentada la materialidad propiamente dicha, el "amargo tormento" o "tormento angustioso": la verdadera materialidad. Estas tres primeras formas son indicadas por Böhme, siguiendo a Paracelso, como sal, mercurio y azufre. De ellas y de su íntima unión, surge una cuarta "forma", el fuego; de ésta, como quinta, la bella y benéfica luz, el "Amor-luz-fuego", el gozoso reino de la luz, la "región del indivisible Amor". La sexta "forma" es el sonido, la sonoridad y el tono, el reino de la comunicación, la recíproca "inteligencia y conocimiento". Las seis, finalmente, concurren a formar la séptima "forma", la corporeidad ideal, en la cual la naturaleza encuentra su perfecta revelación. Y con ésta el proceso de la revelación termina en sí mismo. A través de estas siete formas, Böhme persigue, distribuyéndola y agrupándola de diferentes modos, la Trinidad: en las primeras tres atribuye lo Áspero al Padre, lo Dulce al Hijo, lo Amargo al Espíritu; en las tres últimas el "Amor-luz" al Padre, la comunicación al Hijo, la revelación completa de la naturaleza al Espíritu. Las tres primeras constituyen el reino de Miguel, que corresponde al Padre; la cuarta, el Fuego, el reino de Lucifer, que corresponde al Hijo; las últimas, juntas, el reino de Uriel, correspondiente al Espíritu.

Éstas son las líneas fundamentales de la teogonía y cosmogonía poéticas de Jacobo Böhme. Todos estos procesos, expuestos hasta aquí, según Böhme, no han ocurrido una vez sola, sino que constituyen una sucesión eterna. El antes y el después han de entenderse sólo en sentido metafísico, nunca cronológicamente, y las diferencias que cree descubrir en la esencia de la Divinidad no han de considerarse como energías independientes, sino como el despliegue de las propiedades íntimas de aquélla, ante la consideración filosófica. Estas fantasías constituyen, por así decirlo, el aspecto idílico de su poema cósmico; pero éste comienza a adquirir un carácter épico en el momento que se dispone a tratar la génesis del mundo real. Este mundo real existe en el tiempo; en opinión de Böhme debe tener un comienzo temporal, y su existencia sólo puede explicarse con un evento, un hecho acaecido una sola vez, el cual ha de haber ocurrido imprevistamente, sin estar condicionado por la actividad necesaria y eterna de la Revelación propia de la Divinidad, y producir un desgarramiento en el grandioso y bello orden de todas las cosas. En último análisis, el pensamiento de Böhme, al tomar este cariz, renuncia a resolver completamente el problema. Del autodesdoblamiento de la Divinidad y de la doctrina de la mutua revelación de los contrarios, Böhme sólo



obtuvo la posibilidad del Mal; la realidad efectiva del Mal sólo puede ser afirmada por él como un hecho, y ser derivada de una "libertad" de los ángeles, para la cual no hay lugar en las premisas metafísicas de su sistema. Pero aun aquí se manifiesta el profundo sentido metafísico del zapatero de Görlitz, aunque no haya alcanzado una formulación conceptual: demuestra que en el mundo empírico hay algo meramente material, que no puede derivarse de la esencia universal y eterna de las cosas, y que es causa de la irracionalidad y anormalidad en todo lo real.

El hecho que provocara el desgarramiento del universo, y que en verdad es un desgarramiento del sistema de Böhme, es el pecado de Lucifer. Si no hubiera sobrevenido, el mundo real coincidiría con la séptima forma de la creación, con la corporeidad ideal. Su caída, en cambio, arrastró también la de los ángeles y luego la de las cuatro primeras formas de la creación. El más hermoso de los ángeles, Lucifer, fascinado por el *centrum naturae,* por la *matrix rerum,* confiaba, al unirse a ésta, en llegar a ser el mismo creador de los mundos. Se alejó por eso del amor divino y cayó bajo la cólera de Dios: en la Divinidad no revelada convivían juntos amor e ira, aun no distintos entre sí. Sólo en el instante en que la libre voluntad del ángel provocó la ira divina, apareció la ira, pero, al mismo tiempo, se manifestó el amor. Y se exteriorizó en el hecho que al reino del odio, creado por el pecado del ángel, Dios contrapuso un reino de amor. Con las cuatro primeras formas, Lucifer creó el reino de la "ira-fuego", el infierno; con las tres últimas, Dios plasmó el reino de la luz y del amor, en cuya cumbre puso a su propio Hijo, como unión perfecta de todas las fuerzas divinas. De esta manera el "fuego-amor" quedó contrapuesto al "fuego-cólera". Si con esto se perturbaba el nexo originario entre las siete formas de la actividad creadora divina, por otra parte estas formas, por ser emanación de la actividad creadora divina, habían de relacionarse de otro modo, aunque peor. Así nació, como intermedio entre el infierno y el paraíso, el mundo material, el reino de la realidad terrena en que vivimos. En este punto, enseña Böhme, comienza la narración del primer libro de Moisés. No encierra un tratado completo de la creación del mundo, sino expone solamente el origen del mundo material; presupone la creación del reino celeste y el comienzo del reino infernal de Lucifer, pero, sin embargo el *mysterium magnum* de la filosofía de Böhme aspira a develar únicamente la prehistoria, por así decirlo, del primer libro de Moisés. De aquí en adelante, la metafísica de Böhme se convierte en filosofía de la naturaleza. Describe la formación del mundo material, asociando la leyenda mosaica y las ideas de Paracelso. Como era de esperar, las siete jornadas de la creación corresponden a las siete formas del originario mundo metafísico, que vuelven a aparecer en el mundo material, aunque muy deformadas. Se añade al concepto paracelsiano que estas siete grandes fuerzas del universo deben hallarse todas en cada objeto del mundo

sensible. Toda piedra, toda planta y todo animal lleva en sí las siete cualidades, pero cada cosa las asocia de un modo propio, que constituye su individualidad, modo que Böhme llama *Primus* y que corresponde evidentemente al *Archeus* de Paracelso. Desarrolla este pensamiento hasta en sus detalles más menudos, y, de esta manera, considera al sistema solar como una repetición de las siete cualidades. Es sorprendente que acepte en todo el sistema copernicano: el Sol corresponde al fuego, ocupa el centro, y los seis planetas entre los cuales se encuentra la Tierra, cada uno de los cuales representa de manera especial una de las seis formas restantes, giran en torno a él. Pero el hombre, como última y superior forma de la creación, representa una nueva unión de todas las fuerzas esparcidas en torno suyo. Ya en las partes de su cuerpo: tronco, piernas, manos, corazón, sangre, sentidos y cabeza, Böhme procura descubrir las siete cualidades originarias, y por otro lado las siete esferas del originario devenir de la naturaleza. Pero particularmente por su actividad psíquica el hombre está en relación con el universo entero, y no únicamente con la existencia material, en la cual vive. La misma Trinidad reaparece en él: la sustancia esencial de toda su alma es la imagen de la divina sustancia universal del Padre; el amor, fuerza íntima del ánimo suyo que abraza el mundo, es imagen de la fuerza divina, unida en el Hijo; y el espíritu inteligente, por el cual ser y amar son una sola cosa, en una actividad racional, representa en él la fuerza surgente de la Divinidad, el Espíritu Santo.

Respecto al conocimiento, Böhme trata de explicar cómo la percepción familiariza al hombre con el mundo de la materia, mientras el espíritu le hace conocer el mundo de los ángeles, y el alma, finalmente, se eleva hasta la divinidad. El hombre es afín a todas las cosas, y por eso puede conocerlas. En cuanto imagen de la Divinidad le basta observarse a sí mismo para saber qué son Dios y el mundo. Para esto es necesaria, naturalmente, una elevación del alma, para lo cual no basta la común actividad cognoscitiva: es menester cerrar los ojos frente a la fuga engañosa de las sensaciones y a las conclusiones falaces de la inteligencia. Más consecuente que los místicos que le precedieran, Böhme repudia todo conocimiento racional y se basa únicamente en la iluminación interior. "Tu oír, tu querer, tu ver te impiden ver y oír a Dios". "Debes elevarte hasta donde no hay cosa creada". "Si abandonas el mundo, llegarás allá donde fué creado el mundo". Böhme no se detiene frente a la paradoja de sustraerse al mundo a fin de conocerlo.

La misma fuga del mundo es también la consecuencia ética de su doctrina. Es extraordinariamente significativo que este panteísmo idealista de los alemanes fuera desde el principio tan pesimista, mientras el panteísmo naturalista de los italianos conducía al optimismo. En este último las disonancias de los hechos particulares enmudecían frente a la admiración por la naturaleza y a la concepción artística

de la organización teleológica de ésta. Para los alemanes el panteísmo tenía, desde sus comienzos, carácter ético y religioso. Pero toda religión es pesimista; su causa primera es una necesidad de redención, y ésta presupone la representación de un triste estado del cual justamente se espera ser redimido. En torno a la idea del mal moral, del pecado, giraron las interminables indagaciones de los espíritus alemanes necesitados de religión; la fuerza de su movimiento religioso residió justamente en la gran seriedad con que afrontaron este problema. No debe olvidarse que la Reforma alemana se desarrolló en la polémica por las "indulgencias" que puso de manifiesto el punto que interesaba más al pueblo más deseoso de religión. Ya se indicó cómo, a partir de este punto, se iniciaba también todo el pensamiento de Böhme; y sólo éste podía llegar a ser su punto de vista ético. Böhme está profundamente persuadido de la corrupción y de la degeneración del mundo terreno, que es una deformación de la corporeidad ideal; y todo su inquieto esfuerzo y agitación no obedece a otra causa que el trabajo que realiza para expresar por sí, sin conseguirlo, aquella naturaleza divina.

Si este mundo está completamente degenerado, la virtud habrá de consistir en su contrario: "Procede en todas las cosas, en oposición con el mundo, y llegarás por el camino más corto a la virtud". Así como el pecado de Lucifer consiste en haber deseado la naturaleza eterna de Dios, el nuevo pecado de cada uno consiste en "ser atraído" por el mundo terreno. "Oh hombre —exclama Böhme— ¿por qué el mundo se te torna demasiado estrecho? Lo quieres sólo para ti, y si lo tuvieras todo, no te alcanzaría." Debe desaparecer, por esto, la voluntad egoísta; el hombre debe olvidar el mundo y, sobre todo, el propio yo: "la virtud encuentra todo y nada" y "donde no mora el hombre, mora la virtud en él"; aquélla es el alma profunda, que ha muerto para su vida individual. El hombre debe aborrecerse a sí mismo y entregarse completamente a Dios; debe cargar voluntariamente con su propia cruz; esta renuncia es difícil, pero "si el amor no estuviera en el dolor, aquél no tendría nada que poder amar". La cruz más grave, el dolor que es el último en conocerse, es el desprecio del mundo, la mayor renuncia de sí mismo. "Es muy amargo ser despreciado por todos, pero por amargo que ahora te parezca, lo amarás después por encima de toda cosa."

De este modo, en opinión de Böhme, el hombre acoge en sí también la trinidad de cielo, tierra e infierno: el mundo terreno, en cuanto tiene el cuerpo y el espíritu grávidos de deseos egoístas; el mundo infernal, en cuanto su alma abraza con codicia todos estos deseos; el mundo celeste, en cuanto el alma individual muere para sí misma y alcanza la gracia del cielo. Con esto Böhme anuncia una concepción puramente ideal del Cielo y del Infierno, y enseña que "toda vida origina y provoca en sí misma el propio juicio". "El alma no necesita

descender ni salir"; el Cielo y el Infierno están presentes en todas partes: en el bien está el Cielo, en el mal el Infierno.

Aunque el mundo terreno sea culpable y malo, Böhme no renuncia a la esperanza de que mejore en el porvenir. Cree que, por medio de la Revelación continuamente viva en las almas puras, y de los esfuerzos cada vez más enérgicos de los buenos, este mundo degenerado deberá, al fin, terminar. Pero terminará solamente "la esencia material de las cosas", es decir, los cuatro elementos y el sol, la luna y las estrellas; "y entonces se revelará todo el mundo interior". Ésta es la transfiguración de la naturaleza que anuncian las Escrituras. El lugar del mundo material lo ocupará el mundo metafísico de las corporeidades ideales, y no habrá más que dos mundos: Cielo e Infierno, porque aquella contraposición, revelada con la caída de Lucifer, no podrá desaparecer más. El reino de la ira es eterno, lo mismo que el reino del amor. "La luz brillará eternamente sobre las tinieblas, y las tinieblas no podrán comprenderla." Los malvados serán excluídos definitivamente de la transfiguración de la naturaleza: "el hombre que se halla bajo la ira divina siente el amor como un tormento: éste es su infierno".

La filosofía de Böhme, fiel a su íntimo carácter, reduce, finalmente, también las categorías de la filosofía natural a determinaciones puramente internas; y la mirada que arroja sobre el fin del mundo se pierde en la perspectiva infinita del mismo contraste religioso de que surgieran sus ideas. Del comienzo al fin, su sistema está sostenido por el espíritu religioso, y sólo percibe en el mundo terreno la imagen fugitiva y deformada de un mundo espiritual, gobernado por el contraste entre el amor divino y la divina cólera. Todas las construcciones fantásticas, metafísicas o de filosofía natural confluyen en este cauce común; y aunque el agua sea turbia y escaso el contenido efectivo de cultura, es siempre maravilloso el ímpetu de esta corriente y la abundancia con que se derrama en el océano del conocimiento de Dios.

La doctrina de Böhme es el último fruto de la mística alemana y, a la vez, la última expresión del pensamiento original que Alemania engendró en este período. En las Universidades dominaba la Escolástica, católica o protestante; sólo de tarde en tarde surgía alguna tímida oposición, especialmente en apoyo del ramismo, pero era rápidamente reprimida. Entre el pueblo el misticismo comenzaba a debilitarse. La doctrina de Böhme se difundió, es verdad, en forma sectaria, principalmente por obra de un tal Gichtel y halló alguna acogida en los Países Bajos e inclusive en Inglaterra, como lo demuestran los escritos de JUAN PORDAGE (1625-1698) y de TOMÁS BROMLEY (1691); pero no se puede hablar de una elaboración ulterior de estos pensamientos. En Alemania, sobre todo, los horrores de la gran guerra, que ya había comenzado en los últimos años de la vida del

zapatero de Görlitz, paralizó todo; y poco faltó para que la nación alemana no se desangrase íntegra en esta lucha en defensa de sus intereses religiosos. Se sabe que las luchas salvajes y feroces de aquellos treinta años destruyeron no sólo la riqueza del suelo y del comercio de Alemania, sino que, como un diluvio, saquearon su cultura artística y científica. Igual suerte sufrió también la filosofía; y cuando, en la segunda mitad del siglo XVII, Alemania comenzó a retomar y a reconstruir, casi en una nueva infancia, su vida cultural, también su filosofía debió nutrirse en el pensamiento que entre tanto había sido elaborado en las naciones más felices de Occidente.

CAPÍTULO III

EL EMPIRISMO INGLÉS

Entramos en el campo de la evolución propiamente científica de la filosofía moderna cuando empezamos a tratar las innovaciones sistemáticas realizadas en Inglaterra y Francia. En el pensamiento italiano y alemán prevalece igualmente el impulso metafísico, sostenido en éste por la fantasía religiosa, y en aquél por la artística. En ambos, la oposición a la Escolástica tiende a crear un nuevo contenido de pensamiento, pero la apasionada búsqueda de un contenido original del saber olvida con frecuencia someterse a una adecuada disciplina; y partiendo de las experiencias más insignificantes se intenta alcanzar impetuosamente el objeto más remoto del conocimiento filosófico, y se engendran poemas de grandiosa belleza pero insostenibles científicamente.

Sólo en Galileo encontramos un espíritu científico maduro que, a través de duras fatigas, ha llegado desde las fantasías de la tradición humanista al método de la investigación natural moderna. Afines a él son los comienzos de la filosofía inglesa y francesa, más claros y sobrios, desde sus comienzos, que los de Italia y Alemania. Están menos influídos por la nueva materia del conocimiento, pero ponen más cuidado en trazar y abrir el camino por el cual se confía en alcanzar los resultados seguros de la nueva ciencia. Mientras la filosofía italiana de la naturaleza y la teosofía alemana oponían a la Escolástica un nuevo contenido, en Francia y en Inglaterra la ruptura con la Escolástica ocurrió más bien cuando se combatía contra la forma del pensamiento antiguo y se buscaba afanosamente un nuevo método de conocimiento.

§ 20. CARACTER GNOSEOLÓGICO DE LA NUEVA FILOSOFÍA

La oposición que la nueva filosofía llevó desde sus orígenes —en cuanto no se limitaba a contraponer meramente afirmación a afirmación, sino a proceder con demostraciones científicas— le dió un sello metodológico y, ante todo, de análisis de la actividad teorética misma. Se lee a menudo que Kant fué el primero en elevar la filosofía al plano gnoseológico; esto puede aceptarse sólo en la medida en que Kant halló la forma y el fundamento definitivo de esta tendencia gnoseológica, pero no se menoscaba la grandeza de Kant si no se olvida que esta tendencia era inherente desde sus comienzos a las corrientes científicas de la filosofía moderna. No debe olvidarse que Bacon y Descartes, discordantes por lo demás en todo cuanto es posible serlo entre dos filósofos, concordaban en afirmar que se debía remediar la infecundidad de la Escolástica por medio de un nuevo método de pensamiento, y que sus sistemas metafísicos se regían enteramente por las reglas de los métodos creados por ellos; y no puede silenciarse el hecho que ya en Locke se expresan de un modo claro y preciso, de una vez por todas, los límites y el alcance de la facultad de conocer concedida a los hombres, antes de comenzar la investigación objetiva.

Este carácter gnoseológico fundamental de la filosofía moderna está en relación estrecha con su lucha contra las formas escolásticas del pensamiento, y como éstas no contenían más que un desarrollo pedante de la teoría aristotélica del silogismo, las innovaciones científicas de la filosofía creen estar en áspera oposición con Aristóteles. Prueban de mil modos, hasta el cansancio, que por medio de conclusiones lógicas, según las tres o cuatro conocidas figuras, jamás podrá conocerse nada nuevo, sino sólo hallar nuevas expresiones lingüísticas para lo sabido hace tiempo, o bien poner en claro las premisas que se habían establecido en silencio, y demostrarlas así aparentemente. En esto consistía el carácter falaz y, sobre todo, infecundo, de la ciencia escolástica, que a través de siglos venía moviéndose dentro del mismo círculo de ideas, sin conquistar ningún nuevo conocimiento. En esta forma, la ciencia estaría condenada a rumiar siempre la misma materia y a dejar insatisfecho el hambre de nuevo saber.

En la investigación de métodos nuevos se manifiesta una dependencia notable de la filosofía respecto de las ciencias especiales, que antes que ella e independientemente se habían abierto caminos propios; la investigación natural, sobre todo, tuvo influencia decisiva, con sus formas de conocimiento, para la elaboración de la metodología filosófica. Ninguna de las numerosas tendencias del Renacimiento implicaba tanto el carácter de lo espontáneo, ninguna prometía proporcionar un contenido verdaderamente nuevo, ninguna comenzaba a manifestar resultados tan brillantes como la ciencia natural. Si bien el Renacimiento de los siglos XIV y XV tenía un carácter esencialmente

histórico y encontraba en los estudios humanistas su mayor atractivo científico, desde el siglo XVII la ciencia natural se afirmaba cada vez más vigorosamente y poco a poco absorbió todo el interés del pensamiento filosófico, tanto que la época posterior hasta llegó a perder el sentido histórico. El siglo XVIII, con su ilustración científico-natural, demostró una parcial incomprensión por la esencia del desarrollo histórico. Los dos grandes reinos de la realidad, la historia y la naturaleza, dominaron sucesivamente y en una especie de oposición hostil el impulso cognoscitivo del espíritu moderno, y sólo la ciencia del siglo XIX adquirió conciencia del alto deber de conciliar ambos.

En las primeras concepciones gnoseológicas de la filosofía moderna desaparece completamente todo sentido para la comprensión de la vida histórica. Ellas se orientan exclusivamente a un conocimiento de la naturaleza, libre, sin prejuicios, que extraiga sus datos de la realidad total. El ideal de esta tendencia consiste exclusivamente en establecer el verdadero método de la ciencia natural. Aquí se manifiesta su dependencia de la ciencia natural, pues ésta existió y operó con nuevos métodos antes que la filosofía los hubiera determinado. Al pensamiento filosófico sólo le quedaba captar esos métodos, generalizarlos mediante la abstracción y elevar así a principio aquello que se practicaba en los casos particulares. Esto lo había hecho Galileo, a su modo y en forma decisiva para el desarrollo de la mecánica. De esta tarea común se comprende también, en la forma más sencilla y transparente, el gran contraste entre los dos fundadores de la ciencia filosófica moderna: Bacon y Descartes.

El método de la nueva ciencia natural tiene dos partes esenciales y separables entre sí; ambas son peculiares del pensamiento moderno y totalmente ajenas a los tiempos anteriores. En la ciencia natural griega, la necesidad metafísica de una explicación sintética y comprensiva había prevalecido demasiado como para poder llegar a una investigación metódica, a una búsqueda y determinación sin prejuicios de los hechos, y de aquello que aportaba insensiblemente la experiencia sólo se había tratado de derivar los principios más generales de la naturaleza mediante conclusiones lógicas. La ciencia natural moderna pone en lugar de la experiencia ocasional la observación sistemática, y en el caso adecuado el experimento, y en lugar de las generalizaciones silogísticas la fundamentación matemática. De ese modo su método se compone del elemento inductivo de la investigación experimental y del elemento deductivo del cálculo matemático. La plena fusión de ambos se realizó en los adalides de la nueva ciencia natural, en Galileo y Newton. Lo mismo que la ciencia natural realizaba en su terreno, la filosofía moderna trataba de comprenderlo y extenderlo al conocimiento universal y a los principios metodológicos supremos. Realizar en principio esta fusión es el fin a que tienden todos los grandes sistemas de la filosofía moderna, sin haberlo logrado plenamente.

En el doble comienzo de la filosofía científica de los tiempos modernos, estos dos elementos aparecen totalmente separados, más aún, en áspero contraste. Por un lado se busca el verdadero conocimiento exclusivamente en la observación y el experimento, rechazando parcialmente todos los elementos deductivos, por el otro exclusivamente en una deducción forjada sobre el modelo de las matemáticas. Bacon y Descartes constituyen los extremos a partir de los cuales convergen las dos grandes líneas de la filosofía moderna. La deducción matemática era más afín a la brillante sagacidad que los franceses han demostrado siempre en este terreno; en cambio, el empirismo resultaba mucho más simpático al sentido práctico de los ingleses, que ya antes se había ejercitado de un modo semejante. Durante toda la historia de la filosofía occidental, Inglaterra ha sido el suelo fecundo de las orientaciones empiristas, en que se buscaba y se sostenía la relación de la filosofía con las ciencias empíricas. Menos dispuestos para la auténtica especulación, los ingleses siempre trataron de colocar a la filosofía en el terreno de la realidad empírica, y lo que perdieron por eso en grandiosidad y profundidad ha sido compensado por el valor de la investigación rigurosa y sobria. De Inglaterra habían partido, en los albores del Renacimiento, las teorías nominalistas, que separaban, en favor de la investigación empírica, la unión entre filosofía y teología. De Inglaterra procedía todavía antes el monje Rogerio Bacon, que supo enriquecer el saber real del siglo XIII. Y su homónimo, en la época de la reina Isabel, estaba llamado a proclamar la experiencia como base de la filosofía.

§ 21. FRANCISCO BACON

Ninguno de los pueblos de Europa ha sabido realizar con tanta energía la idea de la autodeterminación nacional, ni el principio de la autarquía individual, e imprimirlo en su historia y en sus instituciones con tanta claridad como el inglés. Y la mirada del historiador de la época del Renacimiento no puede posarse en ningún Estado con mayor satisfacción que sobre Inglaterra en la época de Isabel. Logrado, después de cruentas luchas, un estado de tranquilidad y de seguridad interna, la nación despliega de pronto una sorprendente fuerza de poder político y una energía no menos admirable de vida espiritual. En la misma corte ante la cual el más grande poeta de Inglaterra representaba sus obras universales, se elevaba, peldaño por peldaño, el estadista genial que fundó la filosofía inglesa.

FRANCISCO BACON, nacido en 1561, hizo su cultura erudita en Cambridge y su perfeccionamiento de hombre de estado durante una permanencia de dos años en la Corte francesa. La muerte de su padre, que, a pesar de haber sido Guardasellos mayor de Inglaterra, había dejado a sus hijos en condiciones económicas difíciles y precarias,

volvió a llevarlo a la patria para iniciar la carrera práctica de derecho. La lentitud del progreso en esta carrera, en la que ni siquiera lo apoyó su tío, Lord Burleigh, lo indujo a utilizar su considerable oratoria en la actividad parlamentaria, y a partir de 1584 ocupó un puesto importante en la Cámara baja, primero del lado de la oposición, pero después cada vez más del de la Reina. El viraje en su posición política se manifestó, sobre todo, en el proceso de Essex, que antes había sido amigo suyo, benefactor y protector, y del cual se separó en el momento en que éste se puso en oposición a la Reina. En el proceso contra éste, Bacon se expresó con tanta vehemencia, que la Reina solicitó la colaboración de su "pluma hábil" para la compilación del memorial público con que ella intentaba justificarse. Si hasta entonces Bacon había sabido elevarse cada vez más por medio de intrigas, mucho mejor había de irle con la política de favoritismos que prevaleció con el ascenso al trono de Jaime I, que había de permitirle obtener favores del Rey; y, ayudado por la fortuna, ascendió rápidamente en la jerarquía de honores y dignidades del Estado. En 1617 llegó a ser Guardasellos mayor, en el año siguiente Gran consejero y barón de Verulam, en 1621 vizconde de San Albans. Pero después de los ascensos sobrevino la caída tremenda. Un proceso que lograron incoarle, en parte sus adversarios políticos, y en parte la legión de sus enemigos personales, probó que Lord Bacon era culpable del delito común de corrupción. No se excluye que él se sometiera sin resistencia a las investigaciones y al castigo, para evitar que las acusaciones y las revelaciones afectaran a personajes más altos. Hace pensar esto la circunstancia que el Rey anuló muy pronto su condena, y lo llamó pocos años más tarde a la Corte y a la Cámara alta. Pero esta vez Bacon se resistió al espejismo del esplendor externo: en su exilio rural había hallado la paz para sus estudios, que la turbulenta vida pública no le había concedido nunca; y de ella gozó para la asidua elaboración de sus ideas filosóficas y para la ejecución de experimentos científicos, hasta que en 1626 lo sorprendió la muerte.

No se puede negar que el gran esplendor exterior de la vida de este filósofo haya sido oscurecido por las manchas de graves taras morales. Una ambición sin medida lo precipitó en las intrigas de la vida de la Corte, una gran prodigalidad lo arrastró a acumular, por procedimientos no siempre legales, los medios para su vida dispendiosa; y el egoísmo exagerado y la voluntad de triunfar le quitaron el noble sentido de la amistad y de la gratitud. No es justo querer disimular estas deficiencias suyas, como lo han intentado ciertos admiradores entusiastas; pero igualmente injusto sería rebajarlo tanto moralmente que su misma grandeza científica resulte poco menos que incomprensible. Hay un punto de vista —que Kuno Fischer ha captado con feliz intuición y ha seguido admirablemente— desde el cual el carácter y la doctrina de Bacon se nos aparecen bajo la misma luz, y su nexo íntimo resulta claro a los ojos de todos.

Bacon vive en una época de un poderoso movimiento cultural y su actividad política le concede comodidades para dominarlo ampliamente y desde lo alto. Por todas partes, en el campo político, en el religioso y en el espiritual, nuevas fuerzas combaten contra las antiguas, y por todas partes conducen la lucha con los medios proporcionados por una inteligencia agudizada. Inglaterra, que por obra de Isabel había alcanzado a ser la mayor potencia protestante y germánica, es el campo principal de estas luchas en los siglos XVI y XVII, y prosigue con la mayor energía aquel movimiento de la cultura moderna que en Italia estaba debilitándose. Bacon, colocado por su educación en medio del juego de estas fuerzas, lanzado sin defensa en medio de las intrigas políticas, solo y al mismo tiempo lleno de ambiciones desmedidas, intuye con sagacidad genial el verdadero carácter de esta lucha y, en su vida y en su pensamiento, le confiere la más perfecta expresión. Comprende, que en esta situación, las fuerzas decisivas son la inteligencia y el saber. Sabe que, si algo podrá lograr, lo será gracias a la mayor fuerza espiritual que habrá sabido conquistar. Y, de esta manera, la máxima orgullosa "saber es potencia", que adopta como divisa de su doctrina, es, al mismo tiempo, su principio práctico personal. El predominio de la "formación" espiritual en la cultura moderna, que caracterizaba ya al Renacimiento italiano, encuentra en Bacon la enunciación de su principio; no podría enunciarse de manera más aguda y feliz que la que hiciera Bacon la máxima que la base del poderío moderno es la inteligencia.

Éste es el punto de vista desde el cual su vida y su doctrina pueden ser contempladas equilibradamente, sin caer en la desestima o en la sobrevaloración; éste es el punto en que coinciden sus ambiciones personales y su genio científico. Y si en la vida real Bacon persiguió este principio con inexorable unilateralidad y peligroso menosprecio de toda ley moral, en el campo de la ciencia, en cambio, donde los intereses personales no lo desviaban del camino, logró elaborar su pensamiento fundamental en un vasto y eficaz sistema.

De esto resulta, ante todo, que para Bacon el saber nunca es fin en sí mismo. En él no quedan rastros de aquella entrega pura y entusiasta a la verdad suprema, que muestran Bruno y Böhme. Ignora aquel solemne abismarse en los misterios de la naturaleza y del alma. El saber, para él, es sólo el medio más vigoroso y seguro para conquistar el poder. La medida de su saber es la de su poder, pues sólo pueden dominarse las cosas cuando se las comprende. Es posible que Bacon haya aprendido este principio (como se lo reprocha Hegel) de los hombres, a los que conocía a fondo y, por lo mismo, utilizaba y dominaba; pero el valor de su filosofía estriba justamente en haber sabido colocar todo conocimiento bajo este punto de vista. De ahí resultan una serie de contrastes y afinidades en la filosofía baconiana. El gran pensador de la antigüedad, que los tiempos modernos combatían, Aristóteles, había buscado el ideal supremo del hombre en la

mera contemplación, en el conocimiento científico del ser divino; de igual modo el "monaquismo contemplativo" de la era cristiana había considerado como lo supremo esta contemplación por sí misma. Sólo con esto se explica el contraste en que se encuentra Bacon frente a Aristóteles y a todas las filosofías dependientes de él. De esto también deriva la aversión que experimentaba frente a todos los sistemas místicos, que buscaban la contemplación con más intensidad aún. Las fallas de las ciencias anteriores, dice, estriban en su esterilidad; no entendían nada de la vida, porque se la cultivaba en la celda del monje, en la que, naturalmente, sólo interesaba la piadosa contemplación. Hasta entonces la ciencia estaba como encerrada en un convento y era estéril "como las monjas consagradas a Dios". Del mismo modo combate la erudición libresca y de gabinete, que sólo se debate con palabras, que nada sabe en verdad, y es tanto más peligrosa por cuanto cree o finge saberlo todo. La ciencia tiene que colocarse en el centro mismo de la vida, su misión es la actividad eficaz, y el filósofo tiene que colocarse en medio de la vida y, si le es posible, en lo más alto. Entre los espíritus que evoca el Fausto goethiano, es al espíritu de la tierra a quien Bacon se entregó incondicionalmente. ¿Quién no reconoce en esta idea básica de la filosofía de Bacon el espíritu práctico de los ingleses, quienes, entre todos los pueblos, fueron los primeros y los que mejor aprovecharon para la vida y entendieron los descubrimientos científicos, pero por otra parte, a causa de esta misma tendencia, les está vedado ese impulso del entusiasmo por el saber puro, que en otros pueblos ha sido desarrollado hasta la unilateralidad? Por esto se comprende que la filosofía alemana, que se atuvo con toda energía al saber como fin en sí, menospreciara muy a menudo a Bacon por su utilitarismo.

No debe creerse en absoluto que este utilitarismo de Bacon sea de naturaleza mezquina. Él no era tan miope como para exigir inmediatamente de cada conocimiento particular de la ciencia una utilidad práctica, y para reconocer sólo aquello que pueda ser aplicado de alguna manera. No debe confundirse con esta mezquindad a un hombre que le indicó a la ciencia moderna muchos de sus nuevos caminos. Lo que Bacon colocó bajo este punto de vista práctico es el saber en su totalidad y la misión última de toda investigación, y más bien concibe la utilidad de la ciencia desde un punto de vista grandioso: el de la cultura. Su filosofía no pretende entregar al hombre el saber como simple medio de dominio contra el hombre, sino más bien a la humanidad para el fin supremo de la sumisión y el dominio de la naturaleza: la finalidad de la ciencia, el sentido de su renovación, es el *regnum hominis*. Con esta idea alcanza al corazón de su época mucho más que cualquier otro. La idea del dominio de la naturaleza atraviesa como un ansia poderosa por todo el Renacimiento, se manifiesta con una imprecisión juvenil y una torpeza fantástica en las aspiraciones de la magia. Pero lo que ésta trataba de lograr mediante pode-

res misteriosos y demoníacos, Bacon quiere realizarlo en el camino sobrio del conocimiento de la naturaleza. Frente a la naturaleza es donde mejor se revela que el saber es poder. A las ingentes energías de aquélla, el hombre sólo puede oponer una fuerza: el saber. Sólo obedeciéndola es posible dominar a la naturaleza; podemos obligarla a un determinado rendimiento si preparamos las condiciones necesarias para ello, y esto sólo es posible si conocemos las condiciones bajo las cuales puede ocurrir el fenómeno, y las leyes de la actividad de la naturaleza. Si el hombre está llamado a dominar la naturaleza, sólo puede hacerlo por medio de su ciencia: éste es el secreto de la filosofía baconiana. Ella contiene la clarificación de los conceptos, que en forma turbia y vaga se habían abierto camino en la magia. Investigar la naturaleza según el espíritu de la cultura a fin de ponerla al servicio de la humanidad: éste es el principio de Bacon. Él pone el saber al servicio de la cultura, y los cultores de la moderna investigación natural, que con sus descubrimientos e invenciones se dispusieron a transformar y ennoblecer la condición de la sociedad humana, tienen menos derechos que nadie para denigrar a un hombre que, siglos antes, había dado la más espléndida expresión a la tarea que ellos se proponían.

No sólo por haber asignado en general a la ciencia la tarea de dominar a la naturaleza, Bacon aparece como el filósofo de la función cultural práctica de la ciencia moderna, sino que por la precisa formulación teórica de ese pensamiento se nos presenta como hijo de la época de los descubrimientos e invenciones. Toda la inquietud del Renacimiento, su instar hacia la transformación completa de todas las relaciones humanas, las desenfrenadas esperanzas de grandes e insospechados cambios, tienen su más clara expresión en Bacon, en aquella exposición genialmente retórica, a veces quizá grandilocuente y exagerada, pero siempre imaginativa y vivaz. Intenta, por lo menos, dar un curso más práctico y científico al vuelo de la fantasía. Los resultados alcanzados hasta ahora en el dominio de la naturaleza no se deben a las tonterías de la magia, sino a las invenciones, y Bacon no se cansa nunca de afirmar que la pólvora, la brújula y la imprenta han comenzado a transformar el estado social. Pero todas estas invenciones se habían realizado hasta entonces de modo más o menos casual, sin plan ni conexión entre ellas; falta, según Bacon, un método de invención, un procedimiento científicamente seguro, que permita acrecentar frente a la naturaleza la capacidad de dominio del hombre. En una *utopía*, que quedó incompleta, la *Nova Atlantis*, Bacon imaginaba realizados, a este respecto, los proyectos que incubaba para el futuro. Un pequeño e inteligente pueblo insular, que vive en una soledad feliz, rodea toda la vida humana de las mayores comodidades, disfrutando de todas las invenciones y descubrimientos que se vienen realizando en el mundo, y en la "casa de Salomón" se hacen sistemáticamente invenciones. En este programa figura la máquina a vapor, el globo aerostático, no faltan el teléfono y el micrófono

junto al *perpetuum mobile*. La observación de la naturaleza debe encaminarse a embellecer, refinar y prolongar la vida humana.

De esta manera, todo el esfuerzo de la filosofía baconiana tendía a un *ars inveniendi*. Es curioso que Bacon se valga de un término con que la Escolástica, en sus últimos tiempos, había expresado toda su aridez e impotencia. También las tentativas, que habían interesado al propio Bacon, de construir un mecanismo para la invención de nuevos conceptos, habían sido calificadas como *ars inveniendi*, y la única diferencia radicaba en el hecho que mientras sus predecesores consideraban necesario descubrir los conceptos, Bacon confiaba en descubrir, fuera de la plenitud creadora del pensamiento metódico, los instrumentos necesarios para dominar la naturaleza.

Estas líneas fundamentales explican todo el carácter de la filosofía baconiana. Es verdad que Bacon no pudo lograr su fin principal, el *ars inveniendi*, como en general tampoco fué alcanzado. La invención se debe a la genialidad y a la fortuna, y nunca podrá ser aprendida ni enseñada; y el hecho de que Bacon no sea un inventor se debe, sobre todo, a que considerara posible una teoría de la invención. La importancia de su filosofía estriba, más bien, en la elaboración de aquella parte que él denominaba, frente al arte de la invención, la preparación inevitable, la *interpretatio naturae*. Así como en general la naturaleza sólo puede ser dominada por el conocimiento, toda invención reside, en última instancia, en el conocimiento de las leyes según las cuales procede la naturaleza. De ahí que la auténtica labor de la filosofía baconiana se limite al esbozo de un nuevo método del conocimiento de la naturaleza, y Bacon se enfrenta de un modo tan radical, tan totalmente nuevo e independiente a la ciencia antigua, que es preciso afirmar que la ruptura con la Escolástica, con que comienza en todas partes el pensamiento moderno, en ninguna se produjo tan plena y profundamente como en su filosofía. Es verdad que él representa un empirismo unilateral, pero tiene el gran mérito de haberle otorgado unidad de principios y forma sistemática. El único medio para llegar a una invención fecunda es la experiencia. Así como el hombre sólo puede dominar la naturaleza obedeciéndola, sólo puede conocerla bien por esa misma obediencia, arrojando de sí todo supuesto y especulaciones, y ateniéndose exclusivamente a sus propias afirmaciones. Pero esta experiencia, absolutamente necesaria para el verdadero conocimiento de la naturaleza, no consiste en una observación casual y ocasional de lo singular, sino, más bien, en una investigación metódicamente conducida: en esta convicción reside, a pesar de sus fallas e imperfecciones, la grandeza de la hazaña científica de Bacon. A toda la obra de renovación de la ciencia, que él se había propuesto, Bacon la llama *instauratio magna*, y se divide en tres partes esenciales: primero, una revisión de todas las ciencias para establecer la misión especial de la filosofía, luego, el desarrollo del nuevo método del conocimiento de la naturaleza, y finalmente, su ejecución en la investigación particular.

Ya había enfocado la primera de estas tareas en sus *Two books of proficience and advancement of learning divin and humain*, y reeditó las consideraciones respectivas, tras múltiple elaboración, en 1623, bajo el título de *De dignitate et augmentis scientiarum*. Desarrolla allí una descripción sistemática de las ciencias humanas, una descripción del horizonte científico o, como él lo denomina, un *globus intellectualis*. De acuerdo con las tres facultades fundamentales del alma humana, memoria, imaginación y razón, propone una clasificación básica de las ciencias en historia (conocimientos empíricos en general), poesía y filosofía, la última de las cuales representa la ciencia propiamente dicha. A ésta se le asignan en general tres objetos: Dios, el hombre y la naturaleza. Bacon excluye, sin embargo, el conocimiento de la divinidad y de la parte inmortal del alma humana, el *spiraculum*, de un modo que comentaremos más adelante, de la investigación científica en sentido propio. La determinación tradicional de los tres objetos de la filosofía la retoma exclusivamente para criticarla, y en general trata a toda esta clasificación de las ciencias sólo como punto de partida históricamente dado de su propia doctrina. De esta manera sólo quedan la naturaleza y el hombre para el conocimiento filosófico, en la medida en que el hombre es un miembro del complejo natural. En esto reside la diferencia en que se halla Bacon frente a las restantes filosofías naturales de su época. Despojó completamente a la filosofía del carácter teosófico que ostentaba en la mayoría, y la consideró solamente como metodología de la ciencia natural. Se suele hacer preceder al conocimiento de la naturaleza de una ciencia ontológica de los principios supremos, con el nombre de *philosophia prima* o *scientia universalis*. Si bien Bacon no la toma muy en cuenta, siempre la estima más que a las matemáticas, de las que debe haber comprendido muy poco y frente a cuya significación se hallaba extrañamente cegado. En lo que respecta a la filosofía de la naturaleza misma es metafísica en cuanto se ocupa de la observación teleológica de la naturaleza, y es física en cuanto se ocupa de la observación causal de la misma. En el medio, entre ambas, se encuentra la investigación de las "formas", que constituyen la esencia permanente y operante conforme a ley de todas las cosas, y cuyo conocimiento es tarea principal del nuevo método. De esta construcción se desprende claramente que Bacon no se propuso, en esta obra, dar un canon para la clasificación de las ciencias, sino sólo una consideración crítica sobre el estado de las ciencias. Si se reflexiona, como se verá más adelante, cómo él mismo pensaba sobre la consideración teleológica de la naturaleza y cómo excluía su aplicación del dominio de la ciencia exacta, resulta imposible admitir que haya dejado subsistir en serio la coexistencia de la metafísica y la física como dos ciencias de iguales derechos. Según su propia teoría, la metafísica es le-

gítima en la medida en que, como doctrina de las formas, coincide completamente con los resultados de la física; pero en cuanto se ocupa de las causas últimas de las cosas no es, en opinión de Bacon, más que especulación superflua. La única ciencia que resiste a su examen es la física, y la antropología, como la parte que trata de los movimientos de la vida física del hombre y se transforma, de este modo, por un lado en lógica, y por otro en ética.

El nuevo método de este conocimiento de la naturaleza es desarrollado en el *Novum Organon*, aparecido en 1600, reelaboración radical de *Cogitata et visa*, publicado ocho años antes. Como indica el título, Bacon se propone contraponer a la vieja metodología aristotélica una nueva, cuya única tarea había de ser la constitución del verdadero conocimiento de la naturaleza. Es menester rechazar, con este propósito, la falsa consideración de la naturaleza; el hombre, sobre todo con la cultura histórica, no conquista por sí solo este conocimiento exacto de la naturaleza, sino que debe ser laboriosamente educado. La nueva ciencia habrá de partir de la experiencia, pero no de las concepciones precríticas por medio de las cuales el hombre común conoce el mundo. No es el mérito menor de Bacon haber derribado desde sus fundamentos la confiada opinión según la cual la naturaleza es realmente tal como se refleja en la experiencia de cualquier individuo, y haber adquirido clara conciencia del daño gravísimo que los hábitos humanos y los humanos prejuicios acarrean a la verdad de nuestra concepción del mundo. Su metodología comienza, por eso, con una *pars destruens*, crítica, que se pone en arrogante analogía con la doctrina aristotélica del falso silogismo. Como ésta se propone descubrir los errores de la actividad silogística, así Bacon quiere descubrir los errores de la actividad perceptiva, y separar lo que es experiencia pura y genuina, de todo lo que el hombre le agrega extrayéndolo de su pensamiento. El tema, eminentemente gnoseológico, es desarrollado por Bacon en su célebre doctrina de los ídolos. Estas imágenes falaces que proyectamos en la percepción, se dividen en cuatro grupos: el primero, *idola specus*, arraiga en la sensibilidad o en las condiciones contingentes del individuo; de ellos es posible liberarse con relativa facilidad y, aunque sean innumerables, son menos peligrosos por la índole de su naturaleza, porque el cotejo de muchas experiencias individuales permite su eliminación. Más graves son los *idola theatri*, que se basan en la fe en la autoridad y amenazan multiplicar cada vez más los errores de los grandes hombres del pasado. Bacon combate con energía implacable toda forma de fe en la autoridad y, para la filosofía, la dependencia servil del nombre de Aristóteles. Aconseja, como remedio contra esta fe, el hábito de la autopsia, y afirma que el carácter de mayor certeza corresponde solamente a aquello que nosotros mismos hemos experimentado. Afines a las segundas ilusiones son las terceras, las *idola fori*, que nos vienen a través del lenguaje, en nuestras relaciones con el prójimo. Las concepciones de épocas pasadas, depositadas y consolidadas en el len-

guaje, se imprimen en nosotros como prejuicios generales, de los que es tanto más difícil librarse porque la ciencia se ha acostumbrado a menudo a operar por medio de conceptos, haciéndose de este modo cada vez más dependiente de las opiniones del pasado. En esta ocasión Bacon expresa con apasionada energía su aversión a la sabiduría fundada en las palabras y su deseo de un conocimiento empírico del mundo real. Pero, finalmente, estas tres especies de *idola* parecen tener relativamente igual gravitación frente al poder ejercido por la cuarta especie, los *idola tribus*, que se fundan en la naturaleza misma de la especie humana. Si el espíritu humano ha de ser un espejo de las cosas, es menester que se limpie prolijamente de todas las manchas con que lo ofuscan las inclinaciones individuales, la fe ciega y la costumbre, pero, a pesar de ello, queda aún una convexidad que deforma los objetos, y en corregirla reside el mayor de los esfuerzos. Con estas consideraciones, Bacon se encuentra, de hecho, frente a la tarea mayor de la filosofía crítica; pero la solución que ofrece es excesivamente unilateral, y en vez de examinar en toda su extensión aquella convexidad del espejo del pensamiento humano, se detiene en el punto más alto de la curva, en la consideración teleológica de las cosas. Esa es, para él, una consecuencia directa de la naturaleza humana, pero al mismo tiempo el error más considerable y de más serias consecuencias que se haya cometido y en que se pueda incurrir en la concepción de la realidad. La causalidad mecánica es el vínculo que une todas las cosas. La naturaleza no obra jamás según fines, sino siempre de acuerdo a leyes eternas e inmutables. Por eso, la teleología debe ser excluída *a limine* del conocimiento de la naturaleza.

Bacon quiere, de esta manera, evitar todos los peligros que acechan la actividad de los hombres y alcanzar una experiencia pura y no falseada. Para lograr estos resultados agrega como medio principal el experimento. Todas las restantes experiencias son más o menos casuales; el objeto y la extensión de la observación dependen del variable curso de las cosas, por lo menos en lo que concierne a la experiencia del observador. Sólo con el experimento el observador está en condiciones de representarse adecuadamente lo que quiere conocer y de forzar a la naturaleza a producir determinados efectos, preparando las condiciones. El experimento es parte de aquel dominio sobre la naturaleza, que el hombre ejerce por medio del saber. Sólo con cierto grado de nociones ya adquiridas es posible hacer experimentos fecundos. Si éstos han sido bien preparados, la naturaleza debe responder incondicionalmente a las preguntas que se le formulan y revelar los misterios que de otro modo esconde. Sólo el experimento está en condiciones de dar experiencias puras y la ciencia natural no progresará si no emplea sistemáticamente este precioso medio. Entre los fundadores de la filosofía moderna, nadie ha insistido tanto en el valor del experimento como Bacon. En verdad, no ha sido el primero en adquirir conciencia de la importancia de este instrumento metódico, y también es verdad que en la

comprensión científica de la esencia del mismo quedó muy por debajo de Galileo; pero, en cambio, supo expresar de modo tan claro y feliz la importancia metódica del experimento y buscar el fundamento de toda ciencia, que por lo mismo es tanto más lamentable su incomprensión para el uso matemático-teorético de las mensuras experimentales. Pero la importancia básica y metódica de su doctrina no disminuye por el hecho que las tentativas experimentales realizadas por Bacon mismo padecieran sensiblemente por la deficiencia de las nociones e instrumentos de su época. Lo que ha investigado personalmente y que se encuentra expuesto en su obra póstuma *Silva silvarum sive historia naturalis*, puede carecer de valor para la investigación moderna, pero la ciencia natural no habrá de olvidar que uno de sus principales puntos de apoyo fué fijado por Bacon, con mano segura y clara inteligencia.

Con esto no se agota la significación de Bacon para la metodología, ni se puede comprender su genuina grandeza de otro modo que midiendo la distancia que corre entre él y Telesio. También éste había considerado el experimento y la observación como bases únicas e indispensables para la ciencia natural, pero había pasado rápidamente, a la manera de los filósofos griegos, a especulaciones de índole general. Es mérito de Bacon haber rechazado, por lo menos en general, este tipo de construcción de filosofía de la naturaleza y haber buscado, en lugar de ella, un método que desde los datos experimentalmente probados ascendiera, con certidumbre científica, a enunciados de alcance general. Fué también el primero que formuló con claridad, y en parte, la solución de la magna tarea de la lógica moderna: el desarrollo de una teoría del método inductivo. Por esta contribución, Bacon se halla a la cabeza de la lógica moderna. La lógica antigua, maravillosa creación de Aristóteles, había nacido esencialmente de la necesidad de fijar las formas de la demostración, que eran necesarias a la dialéctica de la vida pública lo mismo que a los debates filosóficos. Aquélla era un arte de la demostración y la refutación; la Edad media le había impreso el carácter de un arte de la disputa. El espíritu creador de Bacon se pone de manifiesto en haber reconocido la unilateralidad y haber reclamado un método de investigación y de descubrimiento: en el campo de las ciencias naturales no podía ser otro que el método de la inducción. Es verdad que Bacon no resuelve esta tarea, pero igualmente es cierto que tampoco hoy está del todo resuelta. Por grande que sea la seguridad con que la ciencia moderna se vale de la inducción, ésta no ha sido aún demostrada en base a principios fundamentales con la evidencia indudable y la certeza propia de los principios de la lógica deductiva. En este sentido, la filosofía tiene aún que trabajar en la tarea señalada por Bacon.

Es notable, por otra parte, que al esbozar su método inductivo, Bacon no haya sabido liberarse del aparato conceptual que, derivando de Aristóteles, se había desenvuelto durante la Edad media. Bacon enlazó su exposición especialmente al llamado formalismo, teoría lógico-

metafísica representada por Duns Scoto y sus adeptos. Las causas de los fenómenos que se deben indagar con el método inductivo son las "formas" o "naturalezas", es decir, las determinaciones simples y generales que están contenidas como "ideas platónicas" en todo dato de la percepción. Para descubrirlas por vía inductiva el investigador de la naturaleza debe valerse del auxilio de la enumeración y de la exclusión. Se reúnen todos los casos que podemos obtener por medio de la experiencia, a fin de agrupar, ante todo, aquéllos en que aparece el fenómeno que se trata de explicar (*tabula praesentiae*), luego aquéllos en que falta (*tabula absentiae*): si después se encuentra algo que se presenta o falta siempre en un fenómeno dado, se pregunta, en tercer lugar, si esto concuerda aún respecto de la diversa intensidad, con el del fenómeno en cuestión (*tabula graduum*). Si es así hemos hallado la "forma" del fenómeno. La "naturaleza" o la "forma" del calor es aquello que aparece siempre que hay calor, que falta donde el calor está ausente, que es mayor donde el calor es mayor, y menor donde es menor. Por este medio Bacon pretende haber descubierto que la naturaleza del calor es un movimiento limitado, a causa de obstáculos, entre las partículas de los cuerpos. Por medio de procesos demostrativos y en parte deductivos, se realizaría la inducción.

Más valiosa que esta formulación escolástica son los preceptos generales con los cuales Bacon introduce el nuevo método. Cuando se trata de elevarse desde el dato singular al principio, el primer deber es cuidarse de toda generalización precipitada, que, por fundarse en el mecanismo psicológico del hombre, engendra infinitos errores. Al decir que "había que poner, al espíritu del hombre, propenso a generalizar, plomo y no alas", parece que Bacon ha querido oponerse a las fantasías descabelladas de la filosofía natural de su tiempo. Era equivocado querer elevarse inmediatamente desde los datos singulares a los juicios últimos y más generales; se debía, más bien, avanzar paulatinamente hacia las formas más generales: primero a teoremas de alcance limitado y, desde éstos, lentamente a otros más extensos, hasta llegar a los supremos. Algunas particularidades del método inductivo hallan también en él un agudo expositor. Tiene plena conciencia del valor cognoscitivo de las "instancias negativas", y de la difícil posición de las "instancias prerrogativas"; y cuando acentúa la extraordinaria fecundidad del razonamiento por analogía no ignora que es un excelente medio de investigación, pero carece por sí mismo de valor probatorio.

Nadie negará que la gran falla de la doctrina de Bacon reside en la extraña miopía frente al reconocimiento de las bases matemáticas de la investigación natural. Se concederá también que la ciencia natural moderna está ya en posesión de métodos diferentes y mucho más refinados de los que Bacon pudo imaginar. Pero es índice de inadecuada apreciación de las condiciones históricas la afirmación recientemente formulada, de que también en el campo de la ciencia el canciller inglés no ha superado las trivialidades y nimiedades. Se ha afirmado que el

mejor índice de la considerable grandeza de Voltaire reside justamente en el hecho que hoy sus pensamientos resultan triviales. Lo mismo vale para el método de Bacon. No nos sorprende que al hombre de ciencia moderno los preceptos baconianos le parezcan vulgares o como andadores infantiles, inútiles desde hace ya tiempo. Pero debemos maravillarnos de que se pueda ignorar que estas verdades comunes representaban entonces una conquista difícil y un hecho importante en el campo de la metodología. En este caso se repite el fenómeno de que el hombre ordinariamente nada aprecia menos que los bienes en el goce de los cuales ha nacido y crecido casi jugando. Es prerrogativa del genio ser considerado insignificante por aquellos que nada entienden de historia.

Es natural que si Bacon, en el estado de las ciencias de entonces, se hubiera mantenido estrictamente dentro de los límites de su método, no habría logrado alcanzar de algún modo una concepción comprensiva del universo y una explicación general de la naturaleza. Y si el centro de gravedad de su interés científico reside en su posición metodológica, no podía sustraerse al estímulo metafísico, hasta el punto de no poder hacer tentativas para evadirse del método y conquistar puntos de observación más generales, aunque de valor hipotético. El razonamiento analógico le permite a su genio superar, con feliz visión, su método, para procurarse una visión general más comprensiva. Era decidido partidario de la teoría atómica, cuya importancia para la ciencia explicativa de la naturaleza fué de los primeros en reconocer. Siguiendo la corriente general de la época, atribuía a los átomos la facultad de percibir, que se manifestaba en su atracción y repulsión recíprocas, y creía poder explicar de este modo todos los fenómenos de la vida psíquica por causas meramente naturales, por medio de procesos de movimiento y de la sensibilidad de los átomos. Con esto había señalado una tarea en cuya ejecución se debía trabajar durante siglos y que la filosofía inglesa especialmente tuvo presente en ambos campos; Bacon trató de trazar, sobre todo desde su punto de vista, el camino de la antropología; pero también para la psicología, la ética y la política la explicación causal, fundada sobre hechos, debía ser, excluída la teología, una pura doctrina mecanicista. También para las teorías médicas, la patología y la higiene, Bacon esbozó en este sentido vastos problemas que se afirmaron decisivamente en la ciencia de nuestra época.

Resulta evidente que este sincero naturalismo excluía toda posibilidad de tendencias teosóficas y teológicas. Como ya se ha indicado, Bacon negaba que la divinidad y el alma inmortal del hombre, los dos objetos principales de las doctrinas religiosas, pudieran caer jamás bajo el conocimiento científico. La teología natural, como ciencia racional de la divinidad y de sus relaciones con el alma inmortal, es considerada por él como una formación híbrida; cree que sólo puede conducir a una concepción falsa y turbia de la divinidad; admite, sí,

que la naturaleza da la impresión de ser gobernada por fuerzas finalistas, que deberían ser referidas a un Creador divino, y, en su manera retórica, afirma que el agua de la ciencia, bebida a pequeños sorbos, aleja de Dios, pero ingerida a sorbos mayores, conduce a Él; pero no admite que se pueda conocer la divinidad por medio de la razón, sino siempre y sólo por medio de la fe. Para alcanzar este conocimiento es menester pasar de la nave de la ciencia a la de la Iglesia. En la ciencia se cree en las cosas y en la razón, en la religión se cree en la revelación personal de Dios; y, según Bacon, esta fe es tanto más meritoria cuanto más contradice a los objetos y a la razón: *Quanto mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris Deo et fit victoria fidei nobilior*. Así repite extrañamente este filósofo antiescolástico y antiteósofo la palabra del antiguo padre de la Iglesia: *Credo quia absurdum*. Ambos quieren una separación radical entre fe y ciencia, entre teología y filosofía. Mientras Tertuliano, con intención muy distinta, quiere garantizar la religión contra los ataques de la ciencia antigua, Bacon, en cambio, quiere una ciencia absolutamente autónoma, a cubierto de los abusos de la religión positiva. Entre los adalides de la tolerancia, figura también en primera fila. Defiende con máxima energía la supremacía del Estado y la autarquía de éste frente a la religión.

No hay que sorprenderse que este punto de vista baconiano haya sido juzgado de maneras muy diferentes. Algunos lo tienen por un creyente, otros, por un hombre completamente irreligioso; ni siquiera se ha podido sustraer a la tacha de hipocresía. Es difícil señalar cuántos resabios de fe religiosa persistieron en el ánimo de Bacon al lado de sus convicciones científicas, con fuerza suficiente como para hacer que sus expresiones en esta materia no fueran fingidas ni irónicas, sino manifestaciones sinceras de su modo de pensar; pero la respuesta a estas preguntas es menos importante por el hecho que la concepción filosófica ha llegado a ser indiferente respecto de la religión y que ha dejado desembarazado todo camino que podría conducir desde la filosofía natural, por él programáticamente vedada, al conocimiento religioso. A la filosofía que tuvo su origen en Bacon, los problemas religiosos podían parecer de importancia secundaria: problemas agregados por necesidad personal a una ciencia completamente distinta. El carácter genuinamente científico que las tendencias metodológicas trataban de imprimir a la filosofía suscitó aquella separación de la vida religiosa, que pareció no admitir más que una coexistencia exterior de estas dos fuerzas. La época de la Ilustración, con una nueva actitud mental, alteró la posición recíproca de estos problemas.

§ 22. TOMAS HOBBES

El método baconiano de la investigación natural está lejos de ser el método perfecto de la moderna ciencia de la naturaleza: le falta sobre todo el elemento matemático. Uno de los aspectos de este método, la observación sistemática y el experimento, fué comprendido en todo su valor por Bacon. De aquí deriva la influencia que ejerció inmediatamente sobre la actitud de la vida científica. Aunque no hubiera tenido discípulos en sentido estricto, el impulso dado por sus obras y por su conversación obró en gran parte sobre un terreno fecundo, y la investigación experimental adquirió también en Inglaterra cada vez más extensión. Su centro fué la Sociedad de las Ciencias, fundada bajo Wilkins en 1645 en Oxford, continuada después en Londres y protegida en 1660 por un decreto real.

En verdad, el siglo XVII no fué, inmediatamente, muy favorable al desarrollo de las tendencias científicas en Inglaterra. Fué el siglo de las revoluciones en que Inglaterra, después de larga y agitada fermentación, comenzó a desarrollar más pacíficamente su poder político y acabó por convertirse en el primer Estado en sentido moderno. Es verdad que en las revoluciones inglesas aparecen, anticipándose en un siglo, las grandes ideas que estamos acostumbrados a asociar al nombre de la revolución francesa, y que aparecen con las características de una juventud todavía intacta. Pero éstas se excitan y refuerzan en la lucha, en la acción práctica inmediata, dirigida a determinadas tareas e intereses de la vida pública, no por meditación erudita, sino por íntima necesidad del espíritu popular, y un poco por motivos religiosos. La ciencia no es absolutamente una de sus causas o el hogar de tales ideas; más aún, ella no hace más que seguirlas, tomarlas de la realidad e imprimirles forma sistemática. Pero también esto, mientras duran las luchas, lo realiza sólo en medida limitada. En aquella lucha incansable de las fuerzas políticas y religiosas, en la cual todo instante aporta nuevos cambios y parece comprometer la perduración de un estado de cosas dado, poco espacio queda para el trabajo sosegado de la ciencia. El gran impulso del pensamiento inglés, que desarrolló las ideas de la ilustración desde la experiencia de la revolución inglesa y dió el modelo para toda la literatura europea, data apenas de fines de la revolución y de la instalación de la dinastía de Orange. Hasta ese momento advertimos que también en Inglaterra la investigación natural alcanza, aquí y allá, en los momentos de calma, resultados notables, entre los cuales es menester recordar, en primer término, el descubrimiento de la circulación de la sangre por HARVEY y los grandes estudios de química por ROBERT BOYLE; pero como si presintieran que las condiciones inestables de la vida inglesa no eran terreno apto, los espíritus científicos de Inglaterra en esta época se volvieron deliberadamente a Francia, donde, en condiciones de seguridad y en medio del esplendor que atraía y alucinaba a las demás potencias europeas, también las ciencias alcanzaron un poderoso desarrollo. Durante el siglo XVII los ingleses que se dedicaban con mayor pasión a la vida científica acostumbraron a ir y hacer su cultura en París y desarrollar y formar su propio pensamiento a través de sus relaciones con hombres de ciencia de allá, entre los cuales hervía una gran vida. El severo espíritu de las matemáticas, y junto con él la filosofía de Descartes, comenzaban a disciplinar el pensamiento y a prepararlo fácilmente para grandes éxitos. Partiendo de ahí se podía superar la unilateralidad del empirismo baconiano y conducir la ciencia natural sobre aquella vía, que un inglés, Newton, estaba llamado a llevar al ápice de la gloria y del éxito. El primero y más notable representante de esta introducción del pensamiento francés en la ciencia inglesa fué TOMÁS HOBBES.

Era hijo de un pastor rural y había nacido en Malmesbury en 1588. Realizada su instrucción en Oxford, hizo, como preceptor, viajes por Francia e Italia, donde entró en relación directa con representantes de las nuevas ideas. A su regreso a Inglaterra conoció a lord Bacon, y se asegura que, auxiliándolo a traducir sus obras al latín, acabó por aceptar todas sus ideas. Una nueva estadía en París le hizo adquirir clara conciencia de la importancia de las matemáticas y sus activas relaciones con Gassendi fueron decisivas para sus ideas acerca de la ciencia natural. Tuvo contacto personal con Mersenne, el leal amigo de Descartes, pero probablemente no con Descartes mismo; y resulta difícil establecer qué parte de sus pensamientos, inclusive si los había redactado antes que Descartes, constituía ya entonces tema de discusión en el círculo de sus amigos. Desde esta época hasta su muerte (1679), Hobbes vivió alternativamente en Inglaterra y en París. Los trastornos continuos de la revolución y la quiebra del sistema político preferido por él lo obligaban de tanto en tanto a emigrar de su patria, empujándolo hacia los círculos científicos que le ofrecía la capital extranjera. Bajo el influjo de las experiencias de la vida pública de Inglaterra, sus pensamientos se desarrollaron en una dirección, en la cual se dedicó a elaborar aquellos problemas que Bacon se había limitado a esbozar. La filosofía baconiana había vuelto la mirada esencialmente a la naturaleza exterior, pero había señalado también la tarea de considerar la vida moral y política del hombre desde el punto de vista de la causalidad natural, y explicar el complejo de la sociedad humana en base a los efectos de las leyes del mecanismo natural.

En Hobbes, el naturalismo fundado por Bacon excluye unilateralmente de la investigación científica todo problema religioso. Enseña que los dogmas se deben tomar para la salud del alma como las píldoras medicinales para la salud del cuerpo: enteras y sin masticarlas. Sólo el conocimiento empírico de la naturaleza es susceptible de análisis científico. En lo relativo al fin de este conocimiento, Hobbes es también discípulo de Bacon: el fin práctico de la cultura es dominar los efectos de la naturaleza por medio de su conocimiento. De aquí

desarrolla una doble tarea de la ciencia. Es posible dominar los efectos de la naturaleza cuando se está en condiciones de derivar, de causas conocidas, aquellos efectos que deben inevitablemente seguir; y esto sólo es posible si se ha remontado, con aguda meditación, de los efectos que aparecen en la experiencia, a las causas que los produjeron. Todo poder sobre la naturaleza y todo conocimiento de la misma se fundan en el conocimiento del nexo causal del movimiento de los cuerpos, y éste es el único objeto de la filosofía de Hobbes.

Las investigaciones gnoseológicas acerca de la posibilidad de tal ciencia muestran en Hobbes ante todo un representante del nominalismo y del sensualismo extremos. Los conceptos generales, para él, carecen de valor de verdad real, son simples mediaciones o intermediarios subjetivos entre las experiencias particulares en que consiste el saber genuino. Pero también en Hobbes se advierte la necesidad por la cual el sensualismo, a través de una precisa elaboración gnoseológica, conduce a consecuencias fenomenistas. La doctrina según la cual todo el conocimiento deriva de la acción de los objetos sobre nuestros órganos sensoriales, recibe su pleno valor filosófico de las subsiguientes consideraciones, que la acción de los objetos es algo totalmente heterogéneo respecto de los objetos mismos, y que no estamos autorizados a llamarla imágenes de los objetos. Nuestras sensaciones constituyen un proceso subjetivo, originado por movimientos externos, que no podemos en modo alguno confrontar con aquéllas. Hobbes comparte esta teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles con los iniciadores del movimiento filosófico-científico. Como Campanella y Galileo la sostienen también Gassendi y Descartes; Hobbes, a quien era familiar esta doctrina, en parte por sus vinculaciones personales con los círculos científicos de París, se convenció pronto que el conocimiento científico-natural debía tomar por norma directiva la reducción de las relaciones cualitativas a relaciones cuantitativas. Desde este punto de vista comprendió también el valor metódico de las teorías matemáticas y la nueva concepción de la causalidad, de acuerdo con la cual la ciencia tiene por tarea determinar los movimientos que dan origen a otros movimientos. Para Hobbes, además, la aguda elaboración de la psicología sensualista adquirió importancia normativa también para la gnoseología. En forma sistemática y con más precisión que Campanella, trató de demostrar que todos los demás procesos espirituales no son más que transformaciones de sensaciones. La memoria, con todo su contenido de experiencias, no es otra cosa que una percepción de la persistencia de las percepciones sensibles originarias; en su opinión, el hombre se elevó a las demás operaciones mentales por la circunstancia favorable de haber hallado, para la evocación de lo percibido, los signos lingüísticos, por una parte, para la comunicación con el prójimo, y por otra, para ser combinados entre sí. Como en la reminiscencia se pierden algunos elementos de la individualidad, los signos lingüísticos tienen la posibilidad de ser reconocidos también en otras percepciones diferentes

de las primeras: de ahí el significado general que tienen en el uso científico. El pensamiento científico consiste únicamente en determinar operaciones que se realizan con el uso de los signos lingüísticos. Es un reunir y dividir, una especie de adición y de sustracción de estos signos, y por eso el genuino procedimiento de este pensamiento es igual al del cálculo. De aquí deriva también, para Hobbes, el concepto de verdad para todas las ciencias demostrativas. Hay que renunciar a una concordancia, en el sentido común de la palabra, entre pensamiento y objeto; se trata sólo de la ejecución exacta del pensamiento no contradictorio. Sólo en la concordancia recíproca de nuestras representaciones y no en su concordancia con los objetos se ha de buscar el fin del pensamiento y de la ciencia: justamente lo que ocurre en la aritmética. Las cifras son también magnitudes dadas, que por sí no expresan un conocimiento de la realidad; sus combinaciones pueden ser verdaderas o falsas, según se contradigan o no. Esta concepción de Hobbes es una innovación consecuente de las doctrinas gnoseológicas, sustentadas por el nominalismo del siglo XIV en relación con la llamada lógica nominalista. En particular el inglés Guillermo de Occam había sostenido esta "teoría de los signos", que fué la tradición más eficaz de la tardía Escolástica; lo mismo que Hobbes, también Locke asumió, en filosofía del lenguaje y en lógica, el punto de vista de la "semeiótica".

Entre las ideas fundamentales de nuestra concepción del mundo, que fueron desarrolladas desde este punto de vista en la *Philosophia prima* de Hobbes, corresponde el primer lugar a la doctrina del espacio y el tiempo. Se demuestra allí que las percepciones de magnitudes particulares espaciales y temporales, sólo como imágenes de la memoria incitan a construir la representación del espacio único, universal, y del tiempo único, universal, y a desarrollar las leyes matemáticas: con esto se demuestra que la teoría matemática constituye, al lado de la experiencia, un elemento autónomo de la investigación natural. Colocando el tiempo y el espacio por encima de los datos de los sentidos estamos en condiciones de avanzar desde la experiencia hasta las intuiciones teoréticas universales. En esto consiste el complemento que Hobbes, con la ayuda de Galileo y Descartes, aporta al método de Bacon; de ello deriva, por otra parte, que la ciencia no tiene que habérselas con fuerzas misteriosas, sino sólo con lo que existe y se mueve en el espacio y el tiempo, es decir, con los cuerpos. No puede considerar como real nada más; el espacio es para nosotros el *phantasma rei existentis*, el tiempo es el *phantasma motus*. La ciencia sólo conoce sustancias corpóreas: en este aspecto la doctrina de Hobbes puede calificarse como materialismo. Es un materialismo meramente teórico, como el de Demócrito; y si la renovación de esta doctrina, que tuvo tanta importancia para el desarrollo del pensamiento moderno, asume en Hobbes una forma de claridad meridiana y precisión científica, ello viene a demostrar de modo más evidente que, por ejemplo, en Gassendi, que el sistema del gran

abderitano, olvidado y negado tantas veces, debía su renovada energía al hecho de ser el único que parecía idóneo para asociarse a la teoría matemática.

La filosofía es teoría de los cuerpos; ésta es la expresión más precisa de la idea sostenida por Hobbes, y de acuerdo a ella se subdivide también su sistema, porque los cuerpos son en parte naturales, en parte artificiales: de los primeros trata la filosofía de la naturaleza o física; entre los últimos ocupa el puesto más importante el Estado, el más perfecto de los cuerpos artificiales. Y la vinculación más importante entre física y filosofía política lo constituye la doctrina del hombre, que es el cuerpo más perfecto de la naturaleza y el elemento del cuerpo estatal. La filosofía de Hobbes se divide, así, en tres partes: física, antropología y doctrina del Estado. Sus obras aparecieron en rápida sucesión hacia mediados del siglo XVII: primero los *Elementa philosophiae de cive* (1642, París, y en edición aumentada en Amsterdam, 1647), después, en 1652, las dos primeras obras ya mencionadas, y al año siguiente su famosa obra maestra, *Leviathan, or the matter, form and authority of the governement*. Finalmente dió expresión sistemática a su doctrina en los *Elementa philosophiae*, cuya primera parte, *De corpore*, apareció en 1655, y la segunda, *De homine*, en 1658.

En el campo de la física Hobbes reconoce con toda evidencia, en el conjunto de sus convicciones metodológicas generales, que sobre en la base de la nueva ciencia de la naturaleza habrá de colocarse la mecánica, que no es otra cosa que una aplicación de las matemáticas al concepto de cuerpo. Como Descartes, enseña la teoría corpuscular en la concepción de la materia; el mundo de los cuerpos se compone de partes simples, de determinada forma y magnitud; indivisibles desde el punto de vista físico constituyen en conjunto el complejo de cuerpos perceptibles, y todas las modificaciones que ocurren en ellos se pueden explicar mecánicamente a partir de los corpúsculos. Si después de establecer los datos de hecho, ha de intervenir el método analítico, para resolver en sus elementos las complicadas formaciones de nuestra experiencia, por otra parte, para alcanzar plena certeza hay que acudir al método sintético, que, partiendo de la hipótesis de los elementos conduce, por medio del cálculo matemático, a resultados comprobables por la experiencia. Hobbes acepta también los principios metódicos que Galileo había desarrollado al oponer método resolutivo y método compositivo. Lo encontramos también como investigador, en la gran falange de los cultores de la ciencia moderna, conocedor de sus principios y convencido de la seguridad de sus resultados. Se sobreentiende que un hombre de tales convicciones aceptó la doctrina de Copérnico y se adhirió a los grandes descubrimientos de Kepler y de Galileo, ayudando a progresar el carro triunfal de la mecánica, sobre el cual debía avanzar después Newton.

Hobbes introduce el principio de la causalidad mecánica en la con-

cepción del hombre. Vale, en primer término, para el aspecto fisiológico. Prevenido por Bacon contra la concepción teleológica y contra la hipótesis de fuerzas vitales especiales, busca, por lo menos en el orden de los principios, sostener la idea que la actividad del organismo se resuelve en complicados movimientos mecánicos de los corpúsculos, extraordinariamente sutiles y oscuros, y el notable descubrimiento de Harvey sobre el mecanismo de la circulación de la sangre, equivale a una grandiosa confirmación de su hipótesis. El materialismo consecuente de Hobbes extiende, como es natural, este principio, desde el organismo físico a lo psíquico, y su doctrina da origen a aquella psicología materialista y mecanicista, que los ingleses en el siglo XVIII desarrollaron con particular interés. Persuadido que las actividades espirituales consisten sólo en leves movimientos corpusculares, asigna a la psicología la tarea de indagar las leyes conforme a las cuales ocurren las modificaciones de la vida psíquica. La investigación psicológica se divide en dos sistemas: el teorético, que partiendo de las sensaciones alcanza su culminación en la actividad del pensamiento que calcula, y el sistema práctico que fundado sobre los estados de deseo e inhibición, comprende el mundo de nuestra actividad volitiva y está subordinado a las representaciones. Es digno de notar, para la concepción psicológica de los siglos XVII y XVIII, que ya según Hobbes la vida teorética era considerada como la más activa y, por ende, relativamente libre, mientras que la práctica era la más pasiva y por ello dependiente en todo de la primera. En el primado del pensamiento sobre la voluntad reside uno de los rasgos fundamentales de esta época, y en todos sus grandes sistemas filosóficos —en Hobbes, en Descartes, en Spinoza, en Locke, en Hume, en Leibniz— este rasgo se manifiesta como teoría psicológica. Su consecuencia necesaria, en la esfera de la actividad volitiva, es la tendencia determinista, que perdura a lo largo de las centurias. Hobbes puede ser considerado como su representante típico: las voliciones humanas no son, para él, acciones autónomas, sino movimientos pasivamente ejecutados, y su obra *Libertad, necesidad y azar* (Londres, 1656) es una negación fundamental del libre albedrío en el significado usual de la palabra.

Hobbes considera el instinto de conservación como el elemento simple de la vida volitiva, a partir del cual, por transformaciones y particularizaciones, habrán de entenderse todos los procesos afectivos. Todas las distintas voliciones dirigidas a los diversos objetos no son más que la manifestación del instinto de conservación, determinadas y especificadas por la representación de dichos objetos. Como los demás seres, el hombre no quiere, en definitiva, más que la conservación y el desarrollo de su propia existencia: todo lo que quiere en particular es apenas medio, más o menos refinado o mediato, para este fin, apreciable en sí mismo. Las tendencias morales, altruístas, dirigidas al bien del prójimo, no son primitivas, sino sólo manifestaciones del egoísmo, productos del hábito. En el mecanismo de los deseos, que Hobbes pre-

senta como la teoría científica de la moral, la única fuerza fundamental es el instinto de conservación. Desde el punto de vista individual no hay diferencias de valor entre los deseos particulares: todos son exteriorizaciones igualmente necesarias del egoísmo. Sólo en la sociedad se distingue, concordante con el interés general, el bien y el mal, en el sentido que la forma de egoísmo conveniente a la sociedad se llama buena, y la que perjudica a la sociedad, mala.

Los adversarios han designado y combatido este mecanismo ético del instinto de conservación con el nombre de *selfish system*. Hobbes cree poder demostrar de la misma manera toda la vida social y toda la historia de la humanidad. En el estado de naturaleza, el instinto egoísta fundamental de la conservación domina sin reservas y sobre todo; animado por él, todo hombre debe considerar como sus enemigos naturales a los otros hombres que quieren existir al mismo tiempo sobre la pequeña era que le ofrece la naturaleza, y en ese carácter debe combatirlos. Hobbes no halló, para esta concepción del estado de naturaleza, la expresión de "lucha por la existencia", con que fué calificada en los tiempos modernos, sino la otra, *bellum omnium contra omnes*; pero su doctrina puede ser considerada como la primera y más clara formulación de una concepción que los economistas ingleses, en evidente dependencia de él, aplicaron a la vida social, y que por último los naturalistas ingleses aplicaron a toda la vida orgánica.

Para este estado de naturaleza, para esta lucha de todos contra todos, sólo hay una salvación: el Estado. También éste es, para Hobbes, un mecanismo atomístico; sus elementos son los hombres, cada uno de los cuales trata de imponer el buen derecho de su egoísmo, y el Estado mismo no es más que el sistema en el cual las fuerzas del egoísmo humano se sostienen y soportan y a la vez se limitan recíprocamente, para poder coexistir unas al lado de las otras. Siendo el Estado un cuerpo artificial y, en opinión de Hobbes, un producto de la libre reflexión del hombre, debe haber, acerca del mismo, una ciencia perfectamente demostrativa, según el método sintético. Los motivos para superar el estado natural de lucha son la necesidad de paz y el miedo. De aquí surge el contrato social, gracias al cual se constituirá una comunidad racional de vida entre los individuos. Para el ordenamiento de la vida social se agrega después el contrato de dominio o de sujeción, sobre el cual se funda el Estado. Buscando la paz social, temiendo los peligros que acechan a su vida y a sus propiedades, los individuos han transferido todo su poder y, por ende, todo su derecho al Estado: éste es el Leviatán, que todo lo devora. En consecuencia Hobbes cree que el Estado podrá alcanzar estos fines de la mejor manera, si todo poder y todo derecho se concentran en una sola persona; y su teoría del Estado es una rígida elaboración del principio del absolutismo, una justificación de aquel *l'État c'est moi*, que poco después había de enunciarse por el absolutismo, cegado por éxitos deslumbrantes. No es posible sustraerse a la impresión que esta actitud de la doctrina del Estado

de Hobbes haya sido determinda sobre todo por las experiencias que la fortuna política de su patria le había hecho sufrir. Es posible que él descubriese en la anarquía revolucionaria un retorno al estado de naturaleza del *bellum omnium contra omnes*, y que trocase fácilmente el orden del Estado por el del monarca absoluto, contra el cual aquélla se rebela. Pero esta defensa de la monarquía presupone que ella es la mejor forma de contrato estatal. También HUGO GROCIO, no sin preocuparse del peligro inherente al Estado republicano, había pedido ya que se invistiese la autoridad con el mayor poder posible; de modo semejante, el despotismo absoluto representa, para Hobbes, la solución más justa del problema social. Contra toda otra forma de justificación del poder real se opone con máxima energía y sobre todo el "reino por la gracia de Dios", sostenido más tarde por FILMER, era para él una pesadilla. El contrato social es una invención meramente humana, y tan alejada de toda representación religiosa, que no se puede hacer nada más necio que fundar la autoridad del Estado sobre un acto de gracia divina. Hobbes se opone con tanta violencia contra la monarquía de tinte jerárquico, que Cromwell llegó inclusive una vez a ofrecerle el cargo de secretario de Estado de la República. La lucha sin tregua que llevó contra la democracia hace suponer que en aquel cargo habría desempeñado una función particularmente importante.

En general, frente a los partidos de su tiempo, Hobbes ocupa una posición especial. Los dos adversarios, realismo y republicanismo puritano, tenían, según las circunstancias, un tinte religioso más o menos acentuado. Las teorías con que se combatían recíprocamente trataban de justificar las constituciones estatales sobre la base de determinadas concepciones religiosas. En este punto Hobbes disentía igualmente de ambos, y por este motivo atacaba tanto el reino por la gracia de Dios como la República de Cromwell. En oposición a esta contaminación de intereses políticos con sectarismos religiosos, Hobbes fué empujado por la teoría naturalista, que veía en el Estado sólo el gran mecanismo del egoísmo humano, a una especie de fanatismo del concepto de Estado: el Leviatán, en su concepción, devoraba no sólo los derechos de los individuos, sino también todos los intereses de la cultura. Hobbes es el representante sin prejuicios de la omnipotencia estatal, y esto se advierte con más claridad en sus opiniones sobre política eclesiástica. Existe para él un solo límite a la subordinación del individuo a la voluntad del Estado: el suicidio. Si el Estado, que se basa en la teoría del contrato, es sólo el medio libremente elegido por los ciudadanos para su conservación, sería contradictorio que tuviese el derecho de constreñirlos a la supresión directa de sí mismos. Es característico para Hobbes el hecho de no haber extendido este concepto a la autosupresión moral, a la pérdida de los derechos de la convicción personal; más aún, considera justamente las opiniones privadas como los peores enemigos del Estado, y afirma que deben ser suprimidas sin condiciones. Entre ellas pone en primer término la religión. Desaparece toda valo-

ración íntima de la vida religiosa en la teoría de Hobbes; sólo considera legítima aquella religión que existe en la forma de la Iglesia reconocida por el Estado. Con la sanción estatal toda idolatría, cualquiera que sea su contenido, se convierte en religión, y la voluntad del poder estatal es la única fuente de convicción religiosa para el buen ciudadano. Si el soberano es cristiano, también lo será el Estado y, *eo ipso*, el cristianismo es la única religión digna de admitirse. Como se advierte, Hobbes está muy lejos de la tolerancia, y su doctrina es la prueba del hecho que el indiferentismo absoluto, lejos de ser una fuente necesaria de tolerancia, puede llevar a las consecuencias más despóticas. Pero también esta doctrina debe explicarse considerando su tiempo: no es, en el fondo, más que el revés de aquellos excesos anárquicos que el fanatismo religioso, y particularmente el puritanismo, desarrollara durante la revolución. No sin razón Hobbes reconoció en la inflexibilidad de las convicciones religiosas una fuerza que amenazaba el orden del Estado. Su concepción es, por otra parte, un reflejo del hecho, frecuente en esos tiempos de guerras político-religiosas, que, sintetizado en la máxima *cuius regio, eius religio*, había tenido una especie de sanción internacional en la paz de Westfalia.

El principio de la *Iglesia de Estado*, que había dominado todas las luchas por la Reforma, alcanzó su formulación más clara en Hobbes. Él llega a la intolerancia extrema al reclamar que el Estado obligue sin limitaciones a la absoluta obediencia a la religión aceptada, pero pone como condición que esta religión dependa completamente de la voluntad del Estado. Éste debe saber cuál es la fe más conveniente para el mantenimiento del orden legal entre los súbditos. Es desastroso que las fuerzas eclesiásticas pretendan ejercer un poder junto y dentro del Estado, pero independientemente de él: en ese caso la Iglesia es revolucionaria, y como tal debe ser combatida hasta el aniquilamiento.

En su metafísica y en su política el sistema de Hobbes muestra la unilateralidad de un naturalismo que avanza sin prejuicios hasta sus últimas consecuencias, y es comprensible que por esta razón fuera combatido más encarnizadamente que el sistema de Bacon, que aunque encerrarse en sí, por su fundamento gnoseológico, el origen de esta tendencia, no había elaborado sus conceptos con tanta precisión y determinación polémica.

No es necesario decir que todos los adeptos de las antiguas doctrinas y los partidarios de la filosofía oficial se opusieron a Hobbes: entre los adversarios merecen recordarse los *platónicos* ingleses del siglo XVII inclinados a la mística. Proceden en su mayoría de la Universidad de Cambridge, donde se cultivaban con amor las tradiciones humanistas del Renacimiento italiano; carecen, por cierto, de originalidad, y las armas que utilizan para combatir el naturalismo provienen del arsenal de la filosofía naturalista neoplatónica o estoica y de las tendencias fantásticas del Renacimiento italiano y alemán. El punto contra el cual arrecian sus ataques es sobre todo la validez exclusiva de la causalidad mecánica, que tanto Bacon como Hobbes habían postulado para la nueva ciencia de la naturaleza y para la indagación sobre problemas filosóficos, éticos y sociales. En oposición a ella, propugnan por todos los medios el valor de la finalidad, y cuando refutan particularmente la doctrina de Hobbes, como un ateísmo materialista, le contraponen siempre las demostraciones teleológicas de la existencia de Dios. RALPH CUDWORTH (1617-1688), el principal representante de la escuela de Cambridge, unió en su *True intellectual System of the Universe* (Londres, 1678) conceptos neoplatónicos con el sistema de Paracelso; y de modo semejante SAMUEL PARKER (obispo de Oxford, muerto en 1688) polemizó no sólo contra Hobbes, sino también contra Descartes, atacando en parte sus doctrinas sobre la fe, en parte la finalidad del universo, y la obra *Tentamina physicoteologica de Deo* (Londres, 1666) adopta por primera vez en la literatura el término, que luego había de volverse usual, de *Physicotheologia*, para designar la consideración teleológica de la naturaleza, en relación al conocimiento de Dios. También en HENRI MORE (1614-1687), que derivaba principalmente de Ficino y que mantuvo una interesante correspondencia con Descartes, se encuentran pensamientos afines, mezclados a veces con interpretaciones cabalísticas y neoplatónicas; y las mismas directivas siguieron en sus enseñanzas TEÓFILO GALE y su hijo TOMÁS GALE. El misticismo de Böhme encontró también adeptos en esta época en Inglaterra. Pero la doctrina de Hobbes tuvo otros adversarios más enérgicos, tanto por su faz moral, como religiosa, en los hombres que ya en este período estaban preparando los principios de la Ilustración inglesa. Para el desarrollo ulterior de la filosofía inglesa inmediatamente después de Hobbes tuvieron tal importancia las relaciones, de asentimiento y de oposición, con el desarrollo del racionalismo ocurrido entretanto en Francia y los Países Bajos, que no sería posible entenderlo sin el conocimiento de éste.

CAPÍTULO IV

EL RACIONALISMO EN FRANCIA Y EN LOS PAÍSES BAJOS

En el desarrollo de la filosofía moderna, al empirismo fundado por Bacon, se contrapone el racionalismo, cuyo padre es Descartes. Ambos constituyen la gran oposición, en torno a la cual se desarrollan las luchas filosóficas del siglo XVIII, hasta que Kant iluminó con la luz de un nuevo principio los problemas que habían surgido. Ambos vuelven sus indagaciones especialmente hacia la búsqueda de un nuevo método de pensar; pero los puntos de partida y, por ende, las direcciones de estos dos métodos son diametralmente opuestos. Bacon pretendía fundar la ciencia moderna sobre las verdades originarias contenidas en las experiencias particulares del hombre: enseñó a comenzar a pensar desde la periferia. Descartes, en cambio, advirtiendo el carácter unitario de la ciencia, sostuvo que el punto de partida del pensar había de hallarse en su centro, y señaló este centro en la autoconciencia de la razón. Esta divergencia de puntos de partida determina una divergencia de procedimientos. El método baconiano iba, por principio, de la periferia al centro, se elevaba desde los datos individuales dispersos de la experiencia hasta enunciados más generales, para ascender en seguida, con lento proceso, a un conocimiento universal. Descartes, partiendo del centro autoconsciente del pensar, intentó hacer irradiar desde él, con sistemática universalidad, el conocimiento de todo el universo, y no quería admitir como saber lo que no podía demostrar su derivación de aquel centro. Así, al método inductivo se opone el deductivo, al empirista el racionalista.

La forma particular que asume esta filosofía deductiva está condicionada en parte por la oposición a la Escolástica, y en parte por el genio singular de su creador. La Escolástica había poseído también un método deductivo, y si nos atenemos sólo a la oposición entre método inductivo y método deductivo y la consideramos lo más impor-

tante, sería preciso admitir que el rechazo de la filosofía medieval es mucho más profundo en Bacon que en Descartes. El primero nada tiene de común con la Escolástica, mientras el segundo comparte con ella el postulado de un conocimiento racional independiente de la experiencia. Por otra parte, Descartes comparte con Bacon y con todas las tendencias del pensamiento moderno la convicción de la esterilidad del método escolástico del silogismo, y lo combate en términos que coinciden casi literalmente con los del pensador inglés.

De estas oposiciones y coincidencias surge el problema cuya solución hizo de Descartes el fundador de la filosofía racionalista. La filosofía no es, para él, como para Bacon, una ciencia empírica, sino una ciencia racional. Su método ha de ser deductivo, pero no coincide con el silogismo escolástico. Se trata, por ende, de fundar un nuevo método de deducción filosófica, que no sea de índole silogística; y Descartes resuelve esta tarea dirigiendo su mirada a una ciencia que dominaba y que estaba igualmente equidistante de la insuficiencia del empirismo y de la esterilidad del silogismo, es decir, las matemáticas. La cuna de la filosofía baconiana es el laboratorio de los experimentos físicos, mientras la filosofía racionalista surge de la cabeza de un matemático que pensaba en soledad.

§ 23. FRANCIA DESPUÉS DE LA REFORMA

No fueron sólo inclinaciones personales y personales experiencias lo que indujo a Descartes a buscar en las matemáticas la salvación de la filosofía, sino que en esta preferencia se refleja todo el destino de la ciencia francesa a comienzos de la Edad moderna.

Las consecuencias del movimiento de la Reforma en Francia, aunque menos turbulentas no habían sido de índole muy distinta de las alemanas. La Reforma no había encontrado en Francia un desmembramiento estatal, semejante al de Alemania, que llegaba casi a la disolución. Al contrario, había encontrado una fuerte acentuación del poder real. Francia era ya en aquella época el país del absolutismo, y la nueva doctrina era practicada, no tanto en las ambiciosas rivalidades entre los pequeños soberanos, sino más bien en las intrigas de una Corte agitada. Esta doctrina fué el medio que los diferentes partidos utilizaban uno contra otro en el vaivén de las combinaciones políticas, abandonado cuando aquéllos habían logrado sus fines. Así ocurrió que el protestantismo no pudo conquistar en Francia aquel poder político de que disfrutó en Alemania.

También en Francia se había apoderado relativamente rápido de las clases populares, necesitadas de religión, y ya la Reforma suiza y la alemana habían tenido en Francia notable repercusión. Pero sólo con CALVINO la nueva doctrina logró pleno y duradero vigor. No cabe duda que Calvino fué, desde el punto de vista científico y filo-

sófico, el más notable de los reformadores, que en la institución y exposición de la nueva doctrina manifestó mayor unidad lógica y la más aguda energía y que, en este aspecto, superó a Lutero y Melanchton lo mismo que Zwingli. Es importante hacer notar que toda su concepción del cristianismo, y particularmente de los grandes problemas del libre albedrío, del pecado, de la redención y de la gracia, deja sentir, más que cualquier otra, la influencia de San Agustín. Tiene, en general, gran interés histórico seguir los rastros de la vasta influencia ejercida por este Padre de la Iglesia sobre los pensadores franceses durante los siglos XVI y XVII. En esos tiempos constituía tema preferido para los filósofos franceses. Los escépticos ortodoxos ya recordados repiten sus ataques contra el conocimiento racional en una forma que recuerda sobre todo a San Agustín y con inclinación hacia la media Academia, derivada de sus obras, como también de la filosofía popular latina y particularmente de Cicerón. El calvinismo, en ética y en dogmática, es una consecuente aplicación de principios agustinianos, y la misma doctrina cartesiana de la autoconciencia como causa única de todo seguro conocimiento, y particularmente la fusión de la autoconciencia con la conciencia de Dios, se hallan entre lo esencial del sistema de Agustín; se sabe, por otra parte, que la Congregación del Oratorio y los Jansenistas de Port Royal se habían propuesto, cada uno a su modo, la restauración de la doctrina de Agustín; finalmente, en Malebranche, que constituye la conclusión del desarrollo del cartesianismo francés, el pensamiento de Descartes fué vertido completamente a fórmulas agustinianas. En Calvino se añade al agustinismo aquel rasgo personal de rigorismo y de ascetismo fanático, que debía alcanzar más tarde su máximo desarrollo histórico en los puritanos ingleses; por eso es, al mismo tiempo, la figura más austera y más sombría entre los reformadores. A estos elementos trágicos se agrega todavía la impresión de las persecuciones, que él y su doctrina sufrieron en su patria, y de los escasos éxitos exteriores que la Reforma tuvo en Francia. Apenas después de la muerte del gran organizador, el calvinismo dejó sentir sus efectos de importancia histórica mundial en el mundo anglo-americano.

Por las mismas razones es igualmente escasa la influencia de la Reforma sobre el desarrollo de la cultura francesa. Desde tiempo atrás, la vida intelectual no menos que la política se concentraba en Francia en la Corte real, y se había acostumbrado a seguir el humor variable de estos círculos. La mejor prueba la proporciona la historia de la poesía francesa del siglo XVII. En estos círculos el interés religioso retrocedía al segundo plano. Unos se dejaban penetrar por aquel escepticismo mundano, cuya expresión perfecta había dado Montaigne, otros se inclinaban hacia aquel indiferentismo diplomático, que consideraba los partidos religiosos desde el único punto de vista de los intereses políticos y que había tenido en Enrique IV su típico representante. Como se advierte, todos estaban cordialmente hartos de todas las sutilezas escolásticas y experimentaban gran placer en los fuegos artificiales retóricos, contenidos en los escritos y discursos de Pedro Ramus. Se puede afirmar que toda seriedad científica había desaparecido de aquella brillante Corte, y por eso, la investigación científica, con su trabajo asiduo, no ha tenido grandes representantes en Francia durante este período.

El campo en que el espíritu francés debía revelarse en toda su seriedad era otro. Las logomaquias de la filosofía escolástica habían originado también aquí una especie de fastidio, que se expresaba en un escepticismo superficial y en la indiferencia para las investigaciones dialécticas. Para la investigación empírica se carecía en parte de paciencia y en parte de la esperanza de una satisfacción inmediata, en parte, finalmente, de la segura confianza en la certeza de las percepciones sensibles, minada por las teorías científicas. Sólo las matemáticas parecían quedar como campo de certeza indudable. No había en ellas el peligro de observaciones inseguras, ni la arbitrariedad de especulaciones hipotéticas, y en ellas los franceses podían demostrar mejor que en otros campos el espléndido ingenio y la transparente claridad del pensamiento y de la forma, que es una de las mejores prendas de su genio nacional. Las matemáticas llegaron a ser, de esta manera, el terreno sobre el cual lograron los mejores éxitos en los siglos XVI y XVII.

He ahí las dos premisas de la filosofía racionalista francesa: la atmósfera escéptica en que se desenvolvía la vida espiritual de la alta sociedad y el campo fértil de las investigaciones matemáticas, cultivado por los ingenios más serios. Sobre este terreno y en esta atmósfera surgió y se desarrolló la doctrina de Descartes, el filósofo más importante de que Francia pueda vanagloriarse.

§ 24. RENATO DESCARTES

La vida de Descartes constituye el antípoda de la vida de Bacon. Nacido para la sociedad elegante, evita, por amor al ocio científico, el esplendor de la vida brillante, que Bacon buscó con avidez y con perjuicio de su propio carácter. De la ambición, que ardía en el canciller inglés, no encontramos rastros en él; más aún, su aversión a la publicidad acusa debilidad y temor. Allí donde Bacon, con cálculo prudente, había concluído un compromiso diplomático con las autoridades de la doctrina eclesiástica, a Descartes le bastó el temor de problemas o persecuciones o la mera turbación de su tranquilidad para hacerle reprimir sin dificultades toda idea herética, como la aprobación de las teorías de Galileo o la posición asumida frente al sistema de Copérnico. Y a pesar de este contraste hay afinidad entre estos dos hombres. Ambos carecen del entusiasmo juvenil con que espíritus impetuosos, en Italia y Alemania, predicaron en el mundo, entre do-

lores y persecuciones, lo que habían descubierto como verdad. Ambos dan a sus actitudes la apariencia prudente de un juicio mesurado, y se cubren uno con el manto de la piedad, el otro, con el de la indiferencia religiosa. Pero las cualidades de su prudencia son muy distintas. Para uno el saber es el peldaño que conduce al poder, que se propone ejercitar en el apogeo de su vida, y por ende ve en la doctrina generalizadora un medio para la obra cultural de la humanidad. Para el otro, el mismo saber no es más que el desarrollo de una necesidad de conocimiento personal, para lo que la vida sólo sirve para la satisfacción de su apetencia individual de verdad, y por ende ve en la concepción universal una tarea independiente, más aún, la tarea moral más elevada del hombre. La actitud científica, que constituye un rasgo sobresaliente del carácter del hombre moderno, se presenta en Descartes como una pasión dominadora, a la que han de subordinarse las demás aspiraciones del corazón humano. Toda su vida está guiada por el deseo del ocio científico, y se regula por él. Sin indicios de actitud reformadora, sólo vive para instruirse, y sus obras no se publican para difundir sus opiniones, sino por la idea que el movimiento intelectual que suscitarán entre los hombres de ciencia habrá de ser útil y necesario al autor para su propio desarrollo ulterior. Es el egoísmo de la ciencia que evita el mundo por temor de ser perturbada. Bacon pretendía poner la nueva filosofía en medio de la agitación de la vida; Descartes la confinaba en la soledad de la meditación. El sistema de Bacon mira hacia todas partes, con los ojos abiertos sobre la realidad exterior; la filosofía cartesiana contempla, con los ojos cerrados, la profundidad interior de la autoconciencia. Se repite en la vida y en la doctrina de estos dos filósofos teorizadores del método el contraste que aparece en las tendencias metafísicas de los italianos y de los alemanes.

RENATO DESCARTES, señor del Perron (latinizado: Cartesius), nació de familia noble en Turena, en 1596. Su enclenque constitución, que demandaba muchos cuidados, atrasó al principio su desarrollo intelectual, que más tarde fué promovido con felicidad en la escuela de los jesuítas de la Flèche, fundada en 1604 por Enrique IV. Descartes siguió, con inteligencia ágil, los cursos de lenguas antiguas, lógica, moral, física y metafísica. Pero su espíritu había quedado fascinado desde temprano por las matemáticas, y egresó de la escuela como alumno maduro con clara conciencia de la esterilidad de la ciencia de su tiempo y con la convicción de que las matemáticas constituían el único conocimiento seguro. Destinado por la familia a la carrera militar, permaneció algún tiempo en Rennes y luego en París, entregado a la vida mundana y cultivando relaciones sociales; pero los estímulos de la ciencia, y especialmente de las matemáticas, que experimentó en la capital, lo indujeron a retirarse durante más de dos años al suburbio de Saint Germain, donde, entregado a una soledad absoluta, se ocupó con los problemas matemáticos de la música. Vuelto otra

vez al mundo contra su voluntad, entró en 1617 como voluntario al servicio de Mauricio de Nassau, gobernador de los Países Bajos; en ese servicio permaneció solamente durante el intervalo de un armisticio de dos años en Breda, en la intimidad del matemático Isaac Bekmann, entregado a la tarea de redactar su *Tratado de música*. En 1619 se trasladó a Alemania y se puso al servicio de Baviera, lo cual le proporcionó un invierno en Neuburg, en el Palatinado, militarmente inactivo, pero ventajoso para el desarrollo de sus ideas; luego, una visita a la embajada francesa en Ulm y en Viena, y por último, lo condujo en Bohemia a la batalla de Praga. Al año siguiente permutó el servicio bávaro por el imperial y tomó parte, a las órdenes de Boucquoi, en la campaña húngara contra Bethlen Gabor. Entre tanto su necesidad de ocio científico y de solución de los problemas que lo inquietaban se había tornado apremiante, hasta el punto que decidió renunciar para siempre al gran mundo e hizo votos de ir en peregrinación a la Virgen de Loreto si lograba librarse de sus dudas y alcanzar la certeza. En parte por causa de la epidemia, en parte por la guerra contra los hugonotes, el momento no parecía propicio para el regreso a su patria, y por eso realizó viajes por Alemania septentrional y los Países Bajos. Transcurrido un año, en París y en el campo, de 1623 a 1625 se trasladó a Italia a cumplir su promesa, para encerrarse después en la soledad de Saint Germain rodeado de algunos amigos con los cuales discutió las ideas ya maduras de su filosofía. Una vez más se dejó seducir por el mundo y tomó parte, con el Estado mayor del Rey, en el asedio de La Rochelle, en 1628, pero luego se retiró definitivamente a Holanda y rompió todas sus relaciones mundanas, para consagrarse por entero a la realización de su obra científica. Sólo el fiel Mersenne, su amigo de la juventud, siguió en correspondencia con él. Para evitar toda turbación de esta soledad, durante los veinte años que residió en Holanda cambió veinticuatro veces su residencia, y vivió en trece localidades distintas, por última vez en la Abadía de Egmond, donde permaneció más tiempo. Este aislamiento científico sólo fué interrumpido por un viaje a Inglaterra, uno a Dinamarca y tres visitas a su patria, y de tarde en tarde, también por alguna visita a la Corte de La Haya, donde mantenía frecuentes relaciones con la ex-reina de Bohemia y su hija Isabel del Palatinado. Con ésta mantuvo, desde Leyde, una activa correspondencia, y a ella le dedicó el escrito, publicado después de su muerte, *Las pasiones del alma*. En general, su permanencia en Holanda, dado el vivo interés que había allí por los estudios matemáticos y físicos, le fué favorable sobre todo para el desarrollo de su filosofía de la naturaleza, que expuso en un escrito titulado *El mundo*, cuya publicación estaba preparada, pero fué retirado a consecuencia de la noticia del proceso y retractación de Galileo, y se realizó sólo después de la muerte del autor. Su propósito de no publicar nada por los mismos motivos, fué después frustrado por la creciente necesidad de una co-

munión viva con el resto del mundo científico, y ya en 1637 se editaron sus *Ensayos filosóficos*, que contenían, además de tratados de geometría y de física, en primer lugar el *Discurso del método*. Su doctrina filosófica aparece madura, objetiva y metódicamente, sólo en 1641, en las *Meditationes de prima philosophia*, un monólogo de intensidad dramática en que el filósofo lucha contra todos los poderes de la duda por la victoria de la autoconciencia. Este monólogo ya había sido comunicado, en manuscritos, por Mersenne, a un número de eruditos, e hizo imprimir las objeciones que éstos habían formulado a pedido suyo junto con sus propias respuestas. Finalmente aparecieron en 1643 los *Principia philosophiae*, dedicados a la Princesa Isabel, tentativa de coordinación sistemática de su doctrina. Las circunstancias que le amargaron los últimos años de su residencia en Holanda, lo disuadieron de hacer otras publicaciones. Ya sea por conocimiento personal, sea por su comunicación a sus amigos, sea por sus primeros escritos, sus teorías no habrían podido sino hallar difusión y aplauso; y desde 1640 comenzó a formarse en las Universidades holandesas una escuela cartesiana que muy pronto, por obra de los partidos ortodoxos, se vió envuelta en luchas desagradables. Injurias ocasionales, calumnias y acusaciones de herejía, querellas judiciales, veredictos académicos crearon un estado de malestar que hería profundamente la naturaleza delicada y retraída del filósofo. Éste fué, quizá, uno de los motivos por los cuales, después de algunas vacilaciones, aceptó la reiterada y amable invitación de la joven reina Cristina de Suecia, hija de Gustavo Adolfo, y en otoño de 1649 se dirigió a su Corte. La reina deseaba trocar la correspondencia epistolar cambiada con Descartes por una enseñanza verbal de su filosofía y proyectaba fundar, con su colaboración, una Academia científica. Pero apenas acostumbrado a esta nueva actividad, Descartes, víctima de los rigores del clima, murió el 1º de enero de 1650, pagando con la vida la infidelidad a su principio de soledad científica.

El *Discurso del método* de Descartes comienza, en aquella forma clara y elegante que distingue al autor y lo convierte en uno de los primeros prosistas franceses, con una especie de resumen de su biografía científica. En forma análoga a las confesiones del escéptico Francisco Sánchez, describe cómo egresó de la escuela con la convicción de la esterilidad de las ciencias que había aprendido, cómo decidió estudiar durante un tiempo en el gran libro de la vida, y cómo finalmente conquistó las bases de un saber seguro con sólo entrar en sí mismo. Lo que había encontrado en la ciencia de su tiempo —ideas acerca de Dios, la naturaleza y el alma humana— se le antojaba una mezcla confusa de prejuicios y de afirmaciones no demostrables, y sólo un sector de la ciencia, las matemáticas, se le apareció como una posesión absolutamente cierta e indudable. Por eso, las matemáticas llegaron a ser para él la medida de todo valor científico, más aún, el ideal de la ciencia, y pensó que las demás disciplinas sólo tenían derecho a ser

ciencias en cuanto pudieran ser elevadas al grado de evidencia propio de todos los axiomas matemáticos. Erigiendo a las matemáticas en norma de todo el pensamiento científico y especialmente del filosófico, Descartes imprimió a la filosofía moderna una dirección que dominó hasta Kant y aun después. Ninguna ciencia ha ejercido un influjo tan fundamental sobre el desarrollo de la moderna teoría del conocimiento como las matemáticas. Durante los siglos XVII y XVIII es considerada, por así decirlo, como el tronco robusto sobre el cual se injertan todas las restantes formas del saber. Por violenta que haya sido la lucha que agitó las corrientes intelectuales de esos dos siglos, el reconocimiento de la certidumbre absoluta de las matemáticas constituyó la roca firme contra la cual se levantaron y en parte se estrellaron. Puede afirmarse que la influencia de Descartes ha sido más fuerte y más duradera en este sentido, y esto vale no sólo para el campo racionalista, sino también para el empirista de la filosofía prekantiana. Para el primero, la cosa es evidente e indudable para todos: el desarrollo del método geométrico por obra de Spinoza y las bases matemáticas del sistema de Leibniz y de Wolff ostentan el sello visible del espíritu cartesiano. Pero, quizá, el mismo influjo de Descartes y, en cierta medida también, el de los matemáticos franceses, indujo a Hobbes a superar la unilateralidad de la filosofía de Bacon; y cuanto más se atenía a los principios así establecidos, el empirismo inglés, tanto más quedó hechizado por las matemáticas en su desarrollo ulterior; inclusive el pensamiento definitivo de David Hume extrae sus consecuencias escépticas del concepto de las matemáticas como ideal científico, no alcanzable por otro camino. En Kant, por último, el método crítico se ha enlazado con tanta energía al problema del conocimiento matemático, que la historia de su desarrollo constituye, también en este aspecto, la expresión típica de todo el curso del pensamiento moderno.

Esta fecunda influencia de las matemáticas aparece en Descartes sobre todo en dos concepciones, a partir de las cuales intenta reformar la filosofía sobre el ejemplo del método matemático.

Descartes había tropezado, ante todo, con la dispersión e inconexión del saber. La Escolástica, los estudios humanísticos y las mismas investigaciones experimentales no eran más que erudición; había en todo ello una masa de conocimientos aislados, recogidos de la práctica, de la tradición histórica, de la experiencia y de la observación de hechos aislados: les faltaba la unidad de estos conocimientos. Sólo gracias a la unidad, este fárrago de conocimientos podría adquirir certidumbre científica. El valor de nuestro saber, lo que distingue la ciencia del aprendizaje común y del conocimiento, reside únicamente en su coherencia sistemática. Ésta sólo se alcanza si se deriva la totalidad del saber de un único punto de suprema y absoluta certeza: Descartes ha enunciado esta tarea filosófica en su obra póstuma *Reglas para la dirección del espíritu*, así como había intentado resolverla positivamente en sus *Meditaciones*. No puede haber más que un solo

principio, en que el saber hunde sus raíces. En esto consiste la ventaja de las matemáticas: partiendo de un único punto, evalúa con conocimiento sistemático todo el dominio del saber, y el que ha comprendido y aceptado los primeros enunciados de la geometría de Euclides, debe aceptar todo el sistema. No ofrece un pilar ocasional, un ir de aquí allá en busca de una verdad cualquiera; sino que todo teorema tiene su lugar, deriva de los precedentes y justifica los subsiguientes. Este principio se ha aplicado hasta ahora a la teoría de las dimensiones; de su extensión a todo el saber humano debe surgir aquella salvación de la filosofía, que pregonaba Descartes. La filosofía debe llegar a ser una matemática universal, un sistema unitario, del cual todas las ciencias han de extraer su base y su certeza como de un único centro. La tendencia universalista del pensamiento filosófico quizá nunca haya sido expresada más agudamente. En Descartes se eleva hasta la exigencia de una ciencia universal: sobre la analogía de las matemáticas, Descartes pretende que ninguna verdad sea reconocida como universalmente cierta, excepto aquellas que derivan necesariamente de un único principio. La filosofía cartesiana procede, en este sentido, de modo radical. Quiere hacer tabla rasa de toda la ciencia pasada, poner un principio único en toda certeza y, a partir de éste, construir un sistema completamente nuevo de la ciencia. Imprime al concepto de sistematismo científico tal unilateralidad como si fuera posible comenzar el pensamiento *ab ovo* y construirlo con necesidad interior, a partir de un primer principio. Si se lograse, por este camino, elevar todo el pensamiento a la altura de la coherencia filosófica y de la evidencia matemática, todas las ciencias especiales llegarían a ser parte de un organismo complejo, pero perderían su independencia. Por eso, Descartes, en cuanto físico, no llegó prácticamente a esta consecuencia extrema; pero el perjuicio mayor que derivó de allí fué que, para los racionalistas que siguieron sus inspiraciones, la filosofía acabó por perder el concepto justo del valor independiente de las ciencias particulares, y con el concepto de cientificidad, que, siguiendo el ejemplo de las matemáticas, consideraba sólo una derivación de un punto central absolutamente cierto, se arrogó una posición imperialista y universalista, que provocó una oposición natural de las ciencias particulares contra ella. De estos principios derivó necesariamente la idea de que sólo la filosofía es la ciencia genuina y necesariamente también la combatieron las otras ciencias, considerándola como una presunción excesiva.

Estas ideas están expuestas en Descartes en sentido esencialmente metodológico. En consecuencia, la deducción matemática aparecía como el método general de todo el pensamiento científico; resultó de ello, por así decirlo, un panteísmo del método. Ésta es también una tendencia que quedó impresa a la filosofía racionalista, desde Descartes hasta la época más reciente. En la ilusión de poder hallar un método universal de todo conocimiento, la filosofía moderna ha malgastado,

con grave daño para sí misma, una enorme dosis de agudeza en la investigación, y sólo el completo fracaso de la más grandiosa de estas tentativas, la de Hegel, hizo comprender por fin la inutilidad.

De su apreciación del procedimiento matemático, Descartes extrae los rasgos fundamentales de este método general. El avance que realiza el pensamiento desde toda certeza primitiva hasta los conocimientos particulares es posible gracias al método deductivo. Pero éste no puede coincidir con el silogismo, porque el silogismo es un método de representación y no un modo de conocimiento: es un principio de demostración y de persuasión, no de invención y descubrimiento. Puede demostrar lo que ya ha sido descubierto, pero no puede descubrir nada. Parece, en efecto, que la geometría de Euclides se vale de deducciones lógicas, y lo hace realmente en cuanto es un sistema demostrativo; pero el pasaje de uno de sus axiomas a otro no es nunca una consecuencia meramente lógica: consiste, más bien, en la combinación sucesiva de intuiciones originarias, y el silogismo sólo sirve para demostrar las verdades que surgen de estas nuevas intuiciones mediante las halladas precedentemente. El método en verdad creador de las matemáticas es, por ende, el de la síntesis; el descubrimiento de nuevas verdades sólo es posible por medio de la combinación creadora. Este método sintético debe ser transferido de las magnitudes espaciales y numéricas a los conceptos. La filosofía cartesiana aspira a ser también un *ars inveniendi*; ella cree haber encontrado en el método sintético de las matemáticas el principio según el cual se puede reconstruir todo el complejo del saber humano a partir del punto de máxima certidumbre.

Se trata, por consiguiente, de descubrir este punto que, con la certeza originaria que le es propia, debe regir y sostener todo el resto del sistema. También aquí Descartes se abandona a la analogía de las matemáticas. Es lógico que este punto de máxima certidumbre no pueda ser demostrado o deducido. Como todo lo demás ha de deducirse de él, él mismo no puede recibir su certeza de otros axiomas o conceptos, sino que ha de poseerla en sí mismo. Descartes se encuentra, así, frente a un contraste que domina toda la gnoseología moderna, la oposición entre certeza inmediata y certeza mediata. Todas las consecuencias derivadas, mediante operaciones lógicas correctas, a partir de determinados puntos, deben ser consideradas mediatamente ciertas; una vez fijadas las líneas principales de este proceso lógico, sólo puede surgir conflicto en aquellos puntos que no se demuestran mediante deducción, sino que ostentan evidencia inmediata; y se podría clasificar los sistemas de la filosofía moderna, de acuerdo con lo que consideran como certeza inmediata. El empirismo de Bacon admite la certeza inmediata de las percepciones correctas. Descartes quiere reservar esta certeza inmediata a un único principio del que extraen su certeza derivada todos los restantes conocimientos. Esta verdad misma, principio de todas las demostraciones, no puede ser demostrada, sino

sólo mostrada en su inmediata evidencia: debe ser una intuición, un acto simple y primitivo del alma cognoscente; y el punto de partida del método sintético buscado por Descartes ha de ser, por ende, un conocimiento intuitivo: así procede la geometría, al partir de la intuición del espacio y de los axiomas indemostrables implícitos en esta intuición.

Pero si este punto arquimédico, que Descartes busca para levantar desde los cuatro puntos cardinales el sistema de las ciencias, no puede ser demostrado, menos se puede imaginar que pueda relampaguear por una intuición imprevista en la mente de algún pensador. Descartes está lejos de esta indemostrabilidad e inefabilidad místicas. Más aún, en su opinión este punto ha de ser buscado en una investigación clara y serena, y de esta investigación debe resultar cómo y por qué razón es el único punto absolutamente seguro en el mundo de nuestras representaciones. La certeza suprema no puede ser concebida de modo arbitrario o afirmada con audacia: sólo ha de hallarse mediante una búsqueda metódica. La matemática ha de servir de guía también aquí: ella dispone de un método analítico para la solución de los problemas, y entre los fundadores y elaboradores de este método, Descartes ocupa el primer lugar. La geometría analítica demuestra cómo se descubre sistemáticamente el punto de partida para la solución de un problema. Si la geometría sintética procede deductivamente, la analítica, en cambio, sigue el método inductivo. Considera casos particulares, a veces características salientes, se sirve de pruebas analógicas y, sobre todo, busca en primer lugar obtener una visión de conjunto de todos los casos posibles del problema en cuestión. Por medio de la intuición y la enumeración se orienta hacia su tarea y se apresta ante todo a poner en claro los puntos controvertidos. De igual modo debe proceder también la filosofía. Para acercarse a aquellos puntos firmes de nuestro pensamiento, debe analizar sistemáticamente el mundo entero de nuestras representaciones, partiendo de las cosas más oscuras y dirigiéndose a las más claras, y removerlo todo, a fin de que se ponga de manifiesto en forma innegable la evidencia del único pensamiento cierto.

Descartes exige que la aplicación del método sintético venga precedida por la del método analítico, a fin de que mediante este último se pueda hallar el punto de partida de la síntesis. "Para descubrir metódicamente la verdad es menester reducir gradualmente los teoremas complicados y oscuros a otros más simples, y luego partir de la intuición de éstos para llegar, también gradualmente, al conocimientos de los otros." Poniendo en marcha este sistema, todo ha de presentarse dos veces: una, en la investigación, como parte de nuestro mundo más o menos incierto de representaciones, la segunda, en la demostración, como un teorema derivado del punto de certeza absoluto, y con ello elevado a la certeza. Descartes no rechaza completamente la inducción para el conocimiento filosófico, sino que la considera como simple preparación para la genuina ciencia demostrativa, para la cual sólo admite el método de la síntesis deductiva. En consecuencia, el método de la filosofía cartesiana se compone de dos partes, que están en una especie de correspondencia inversa. Esta filosofía adopta, primero, un procedimiento analítico para encontrar metódicamente su principio, y pasa luego a un procedimiento sintético, para originar, a partir de él, metódicamente su sistema. Constituye una parábola, cuya rama ascendente es la investigación inductiva, la rama descendente el desarrollo deductivo. En el punto culminante de esta parábola se halla el pensamiento, que, único entre todos, tiene que destacarse con una seguridad intuitiva.

La consideración analítica de las representaciones, que hasta entonces había sido tenida por cierta por la gran masa de los hombres y por la ciencia, revela en seguida qué incierto y vacilante es todo el contenido de nuestro pensamiento. Nosotros mismos vivimos, en cierto sentido, la alternativa con que las nuevas representaciones desplazan a las antiguas y aquéllas, a su vez, son reconocidas como erróneas. Una natural credulidad, innata en nosotros, colma nuestra fantasía infantil con una serie de imágenes y de opiniones, que ni siquiera resisten la experiencia de nuestros años juveniles. En el mismo momento en que dejamos de creer en los cuentos de hadas, aparece en nosotros la primera duda. Pero también aquellas experiencias que nos proporcionan los sentidos son vacilantes e inseguras. Con frecuencia las reconocemos en seguida como ilusiones, y ¿qué hemos de decir de una sustancia que ahora nos parece dura, y después de un cuarto de hora, cuando la acercamos al fuego, se torna líquida? ¿A cuál de esas percepciones hemos de creer que nos ha dado a conocer la genuina naturaleza de ese objeto? Y, finalmente, ¿quién nos garantiza de que todas nuestras percepciones sensibles no pertenecen a esa clase de alucinaciones que, de cuando en cuando, vislumbramos como tales, y que no constituyen un sueño? Pues también en el sueño creemos ver, oír y sentir las cosas tan segura e indudablemente como en la vigilia, y sólo cuando nos despertamos nos damos cuenta que hemos sido engañados. ¿De dónde procede la seguridad de que también lo que ahora llamamos vigilia no sea un sueño, del cual alguna vez nos despertaremos sorprendidos y reconoceremos las ilusiones que nos presentaba? El despertar no es sino un criterio para el soñar, y ¿qué ocurriría si nosotros, sin saberlo, soñáramos a lo largo de toda nuestra vida? Pero el sueño sólo puede enlazar de un modo nuevo los elementos que han sido acogidos en el alma durante la vigilia. Admitiendo que todas las combinaciones en que creemos percibir las cosas quizás sólo sean soñadas, los elementos que enlazamos tendrían que ser considerados como reales, tanto más que estamos convencidos que nos han sido dados por disposición divina. Pero ¿sería totalmente imposible que el espíritu omnipotente cuyos propósitos no conocemos, y cuyos designios no investigamos, haya encontrado bien engañarnos? ¿O si hu-

biera un demonio que se complaciera en envolvernos necesariamente en el error, con toda la maquinaria de nuestro intelecto? Si le plugiera despertar en nosotros representaciones falsas, seríamos impotentes para rechazarlas, y más impotentes aún para cotejarlas con representaciones exactas y comprobar su falsedad. Nada nos asegura, pues, que todo el sistema de nuestro pensamiento no sea un tejido fundamentalmente equivocado y falso, y tenemos razón para dudar de todo lo que hemos pensado hasta ahora. *De omnibus dubitandum* es el resultado a que llega Descartes al examinar el mundo de las ideas humanas. La duda como principio es el punto de partida de su sistema: éste respira aquella atmósfera de escepticismo que saturaba los espíritus franceses de su tiempo y confiere a aquel escepticismo un método y una profundidad, que no le habían dado ni siquiera los escépticos. Pero en Descartes la duda asume un significado distinto del que tenía en sus contemporáneos. Para él no es un medio para arrojar al espíritu angustiado en los brazos de la fe impuesta por la autoridad, ni una plácida indiferencia hacia las opiniones variables de los hombres, sino que hinca sus raíces en la honda y desenfrenada necesidad de verdad de un espíritu profundo; y vuelve ante todo contra sí mismo la desconfianza que muestra, por principio, frente a todas las opiniones no controladas. Como toda su vida es un largo autoaprendizaje, nada evita con tanto cuidado como toda especie de autoilusión. Todas las luchas y oscilaciones de las ideas humanas dependen del hecho de que la mayoría se atiene sin consideración y sin un examen atento a las ideas, cuyo origen y justificación ignora. Reconocer este autoengaño es el primer paso hacia el autoaprendizaje. Se repite en Descartes el socrático "sé que nada sé". En ambos deriva de la confusión de las opiniones contradictorias, del concepto de la relatividad de todas las ideas humanas, pero en ambos es sólo el comienzo y no el fin de la sabiduría.

La duda cartesiana no es, de hecho, desesperación, sino más bien el punto de partida de la certeza; por el hecho de dudar de todo el contenido del pensamiento, hemos conquistado un punto firme. Esta misma duda es un hecho que no puedo poner en duda, y con esta actividad del pensamiento que es el dudar, me dice, de modo irrefutable y perentorio, que yo existo realmente. Para dudar debo existir, y existir como ser consciente. Para que alguien me engañe es menester que haya dos: el que engaña y el engañado; y se requiere que yo sea un ser dotado de la posibilidad de tener representaciones, aunque, como en este caso, sean falsas. La duda me da, así, la certeza innegable que yo existo como ser consciente. Si alejamos del mundo de nuestras representaciones todo aquello de que podamos dudar, queda aun el hecho de que somos seres capaces de representaciones. Por consiguiente, la única certeza a que conduce el análisis de nuestras representaciones es la autoconciencia del ser pensante, el cual, mediante el acto de pensar que desarrolla la duda adquiere inmediatamente certidumbre de su propia existencia. Entre todas las acciones que realizamos, sólo el pensar posee la plena certeza de sí y la indudable certeza de nuestra existencia. Puedo soñar que paseo; pero sigue siendo una verdad que tengo representaciones. aun cuando sólo soñase tenerlas, pues soñar es un modo de pensar. Puedo deducir mi existencia a partir de las acciones exteriores exclusivamente por el hecho de tener conciencia de ella; pero no tengo necesidad de deducir mi existencia a partir del pensamiento porque está contenido con una seguridad inmediata en la autoconciencia. Por eso, la expresión del principio cartesiano en la forma corriente de *Cogito, ergo sum,* es menos feliz que la simple yuxtaposición *cogito, sum* o *sum cogitans.* No se trata de una conclusión de una actividad con su sujeto, sino, más bien, de esa autoseguridad inmediata e incondicionada que sólo es inherente al pensamiento.

Éste es el gran contraste entre la filosofía de Descartes y la de Bacon. Para el último, el contenido inmediatamente cierto del pensamiento deriva de la percepción, acompañada de prudente crítica; en cambio, para el primero, todo contenido del pensamiento es inseguro y un objeto de posible error, sólo el pensamiento mismo es el único hecho seguro. La autoconciencia es "el polo firme en la fuga de los fenómenos". Descartes se salva del escepticismo pasando a un racionalismo puro: para él un conocimiento indudable tiene sus raíces en la actividad consciente del pensar. Ella misma es el primer punto para la razón cognoscente, del que deriva el resto del saber. En lugar de la infinita multiplicidad de la existencia exterior, de la que partía la filosofía empirista, Descartes penetra en lo más profundo del conocimiento mismo, y en este sentido su teoría constituye la clarificación de las tentativas fantásticas que pretendían tomar al hombre como microcosmos por punto de partida de la teoría del conocimiento.

Sólo el hombre cognoscente es el contenido del autoconocimiento, a partir del cual Descartes se propone configurar toda la filosofía. De inmediato aparecen una serie de unilateralidades, que caracterizan la dirección impresa por Descartes al racionalismo: en primer lugar, en cierto sentido, la menor estima, desde el punto de vista filosófico, del conocimiento empírico, que constituía el reverso necesario de esta autoconciencia abstracta de la razón; luego, el carácter preponderantemente teorético de todas las investigaciones dependientes, y la tendencia a concebir los problemas de la vida práctica desde el punto de vista de la razón teorética; y, finalmente, desde el punto de vista psicológico, la tendencia a considerar la vida representativa como única función fundamental o, por lo menos, como la fuerza determinante de todo el organismo psíquico. La tentativa de racionalizar el mundo entero se presentó primero como un sistema exclusivamente científico, en el cual la razón, a partir de su autoconocimiento, había de llegar al conocimiento del complejo del universo racional, y luego llegó a constituir una convicción práctica, según la cual este conocimiento racional

debía servir de medida para la crítica de todo el universo existente, y cuando éste fuera considerado irracional, para derribarlo y colocar en su lugar, y a partir de la razón creadora, otro universo nuevo. En esta última forma el racionalismo ha dominado el siglo de la Ilustración y lo transformó en el de la Revolución. Todas las teorías con que creyó poder derribar y transformar el estado de la sociedad humana radicaban en la convicción de que el espíritu humano racional sólo tiene que reflexionar sobre sí mismo para encontrar la verdad, para crear lo justo. De esta manera, la autoconciencia cartesiana se erigió en poder revolucionario, enseñándole al hombre a extraer las normas del pensamiento y de la acción exclusivamente de la propia reflexión.

La primera consecuencia del sistema de Descartes era el principio gnoseológico de que todo lo que aspira al valor de verdad científica ha de poder justificarse ante el pensamiento con la misma claridad y precisión que la autoconciencia. La inseguridad, propia de todas las demás representaciones, deriva siempre, en última instancia, de un resto de oscuridad, confusión e imprecisión que llevan en sí, y en nuestras representaciones sólo puede valer como verdad segura aquello que se resuelve frente al pensamiento con la misma claridad y evidencia como, según Descartes, nuestra autoconciencia. ¡Como si se supiera de un modo unívoco evidente lo que es, desde el punto de vista del contenido, esta autoconciencia nuestra, tan segura de su existencia! Es extraño que este gran filósofo nunca haya descorrido el velo de los abismos de la ilusión, contenidos en aquello que llamamos nuestra representación de nosotros mismos; en cambio, siempre parte de la idea de que no existe nada más sencillo y transparente que esta representación nuestra, la más complicada e intrincada entre todas; y desde este fondo oscuro de nuestra vida psíquica pretende arrojar luz sobre todo el saber.

Se pregunta en seguida si conocemos la existencia de cualquier otro ser con la misma claridad y distinción que la nuestra propia. Lo que estamos acostumbrados a aceptar como existente fuera de nosotros, lo separamos en Dios, los ángeles, los demás hombres, los animales y los cuerpos. Acá, Descartes supone que si junto a la autoconciencia tenemos las representaciones de Dios y de los cuerpos, somos capaces de construir el resto, y luego se pregunta en qué medida estos dos deben ser considerados como seguros. Como todo conocimiento de los cuerpos es proporcionado por la experiencia sensible, pero ésta es presentada como algo del todo inseguro, no queda más que la idea de Dios, de la cual es posible esperar un progreso en el conocimiento. Se comprende, pues, que la famosa demostración de la existencia de Dios, que Descartes da en este punto, no ha sido dictada por un interés teológico y menos religioso personal, sino exclusivamente por un interés gnoseológico. Descartes habría tratado en la misma forma el concepto de materia que el de la divinidad, si le hubiera prestado los mismos servicios que éste.

Por esta razón, Descartes concibe en este lugar de su gnoseología (en la tercera Meditación) otra prueba muy particular de la existencia de Dios. En este curso sistemático de sus consideraciones, la idea de Dios sólo se presenta sobre la base antropológica, y todo el sistema ulterior no se construye sobre la idea de Dios como tal en sí, sino sobre la idea de Dios en nosotros. En nosotros encontramos, con una claridad y distinción no menor a la representación de nosotros mismos, la de la divinidad, como uno de los seres más reales y perfectos. A nosotros mismos nos consideramos imperfectos y podemos hacerlo comparándonos con la idea del ser perfecto. Poseemos, por lo tanto, esta idea, pero no podemos haberla engendrado, pues es la idea de un ser que en realidad nos supera infinitamente. El hecho de poseerla sólo puede ser explicado por haber sido producida en nosotros por este ser super-real. "Del hecho de que existo y de que tengo la idea de un ser perfectísimo se desprende con absoluta claridad que Dios existe." Éste es el entretejimiento peculiar del elemento ontológico y del antropológico en la prueba cartesiana de la existencia de Dios: en el fondo no es más que el pensamiento profundamente cristiano, acuñado por San Agustín, de que nuestra autoconciencia, al mostrarnos nuestra propia imperfección, está íntimamente enlazada a la conciencia de Dios. Pero aquí esta idea se presenta sin el *pathos* del sentimiento del pecado y sin la coloración religiosa de la necesidad de redención, en forma exclusivamente gnoseológica y, además, revestida de una cantidad de expresiones, conceptos y supuestos escolásticos, sobre todo en lo que atañe a la relación causal. Aquí, como en la teoría de la inducción de Bacon, aparecen muy visiblemente en la filosofía moderna los residuos de la tradición medieval.

En Descartes, la ulterior aplicación o, mejor dicho, la importancia gnoseológica del concepto de Dios es, en esencia, ésta: que, después de haber asegurado el conocimiento de Dios como el ser más perfecto, por medio de la autoconciencia, el pensamiento construído antes hipotéticamente, de que un demonio poderoso podía engañarnos por el conocimiento de la "luz natural" y, sobre todo, con la representación de la realidad de los cuerpos, ahora es rechazado como absurdo. El *lumen naturale* es el modo de conocer cierto e indudable que participamos con Dios, quien no puede engañarnos. De él se desarrollan, como totalmente seguras e indudables, las verdades lógicas, matemáticas, ontológicas y ahora también (en la quinta Meditación) la prueba ontológica de la vieja Escolástica de la existencia de Dios, a partir del concepto del ser suprarreal y perfectísimo (*quo maius concipi non potest*). Pero el alcance del *lumen naturale* es aún más amplio para Descartes. Asegura que todas nuestras representaciones son producidas en nosotros, no inmediatamente, aunque por lo menos indirectamente por Dios, gracias al curso natural iniciado por él; y persigue esta idea hasta el extremo que, a la inversa, la existencia del error humano constituye para él un problema difícil. Si Dios no puede engañar y es la

causa última de todas las representaciones, éstas deberían ser justas, y el error sería imposible. De esta manera surge frente a Descartes, por así decirlo, el problema del pecado gnoseológico, que él resuelve, como todo el pensamiento cristiano, con la hipótesis del libre albedrío. La representación misma que recibo sin haberla producido no contiene error; el error aparece cuando interviene mi juicio, que considera esta representación como una imagen de las cosas, y es un acto de la voluntad, una afirmación o una negación. Si quiero juzgar —porque la voluntad va más allá de la inteligencia— con representaciones incompletas, resulta el juicio falso, cuya falsedad no resulta de las representaciones, sino de la voluntad. Todos los errores —en esto reside la importancia de la profunda intuición de Descartes— son autoengaños. Ni Dios ni ningún hombre o cosa pueden engañarme; las representaciones que surgen en nosotros sin nuestra cooperación no son ni verdaderas ni falsas; llegan a serlo únicamente cuando juzgamos que a su contenido corresponde una existencia. Es sin duda cierto que en los estados de alucinación y de sueño tengo las sensaciones respectivas; el engaño comienza sólo cuando juzgo que su contenido es real. De este juicio —opina Descartes, como en la antigüedad lo hacían los escépticos y los estoicos— puede abstenerse el libre albedrío, y, por ende, sólo éste es responsable del juicio falso. Si no quiero caer en el autoengaño no debo juzgar antes de haber alcanzado los criterios de verdad, la claridad y la evidencia en las representaciones.

Esta teoría adquiere especial importancia por el hecho de que Descartes identifica el contraste entre claridad y oscuridad, entre distinción e ininteligibilidad, con el de consideración racional y experiencia sensible. Esta analogía, cuyo antecedente histórico remonta a Duns Scoto y que en Descartes está más bien supuesta y afirmada que sujeta a examen y demostración, fué decisiva para toda la doctrina racionalista del conocimiento, hasta que Kant y la filosofía se libraron de ella. En Descartes encontramos como admitido siempre que la actividad pensante de la razón, mientras permanece pura en sí misma, desarrolla *eo ipso* sólo nociones claras y distintas, mientras que, por el contrario, la observación de los sentidos como tal no puede ofrecer más que un conocimiento oscuro, confuso y turbio. Esto depende también de un prejuicio que se alimentó hasta Kant sobre la índole del conocimiento matemático. Se olvidaba del todo, y en esto los empiristas concordaban completamente con los racionalistas, la base intuitiva de todo proceso de conocimiento matemático, y se creía deber admirar en el sistema de la geometría una obra de la razón pura. Por eso, Descartes, confiando en poder desarrollar todas las ciencias como una matemática universal, creía poder crear también ésta mediante las operaciones del pensamiento puro, y erigió en principio fundamental el enunciado de que en nuestra representación del mundo sólo es verdadero y exacto lo que podemos reconocer claramente con el pensamiento. Aquella íntima necesidad de claridad sin sombras que significó para él mismo el impulso personal

a la reflexión, se configuró en sus manos en un principio metodológico, que debió dominar durante más de un siglo, y en la convicción de que la razón sólo se debe a sí misma toda la claridad y precisión. Considerada desde este punto de vista, la filosofía cartesiana es el acto de la declaración de madurez del pensamiento moderno. Proclamó la libertad y supremacía de la razón como base de toda ciencia, y si bien dedujo de este principio una serie de conclusiones unilaterales y equivocadas, conserva el alto mérito de haber proclamado con plena claridad y sobriedad la íntima fuerza impulsora del pensamiento moderno.

Este racionalismo halló en Descartes, y más aún en sus discípulos, una expresión que tuvo gran influencia para su desarrollo ulterior. Dado que todo contenido de ideas que recoge el espíritu humano durante su vida (*ideae adventitiae*) consiste en las representaciones sensibles, consideradas como oscuras e imprecisas, por otra parte, las ideas claras y distintas debían constituir un patrimonio originario del alma, un tesoro asignado desde el principio. Esta conclusión no fué enlazada necesariamente con la suposición de que el alma ha de tener conciencia siempre de este contenido, pero podía ser interpretada así y así lo fué. De todos modos, derivó de esto para el cartesianismo la proposición de que todo saber filosófico verdadero consiste en ideas innatas (*ideae innatae*), y esta proposición hubo de transformarse en la consigna del racionalismo.

Frente a estas conquistas metodológicas, el valor de la concepción del mundo que Descartes desarrolló sobre esta base con los conocimientos de su época se reduce relativamente. No obstante, sus líneas fundamentales se hicieron tan importantes para el planteo de problemas de los sistemas posteriores, que merecen ser tenidas en cuenta. Esto rige sobre todo para su teoría de las sustancias. Un concepto al que imprimió un sello tan singular, en varios sentidos, que sirvió para el pensamiento posterior de múltiples puntos de partida. Pues este concepto se encuentra en la filosofía cartesiana con distintas formulaciones, según sea aplicado a Dios o a las cosas finitas. Cuando Descartes declara que una sustancia tiene por esencia ser independiente de las demás sustancias, esto se aplica en el pleno sentido de la palabra a la sustancia infinita, la divinidad, y a las sustancias finitas, en cambio, sólo en el sentido de que no se requieren unas a otras para su existencia. A partir de este punto se ven con mayor claridad las doctrinas de Spinoza y Leibniz. En cuanto se tomaba rigurosamente el concepto cartesiano de sustancia, o bien las sustancias finitas en que se sostenía su dependencia de la infinita, tenían que perder el carácter de sustancia, o bien, cuando no se quería renunciar a esta última, tenían que conservar plena autonomía. Pero en Descartes esta ambigüedad en la aplicación del concepto de sustancia no fué evitada, sino que más bien se mantuvo con plena conciencia, y por este motivo su teoría es una expresión elocuente de esa inseguridad en que se mantuvo siempre el pensamiento occidental en el problema de la independencia de los seres finitos. En él, la sus-

tancia infinita no sólo es pensada como la causa creadora de la finita, sino que prevalece sobre ella de tal modo que también en el devenir constituye el nexo entre ambas. Después de haber dado al concepto de la divinidad la misión gnoseológica de garantizar al espíritu la certeza de su conocimiento de los cuerpos, Descartes le atribuye también el significado metafísico de erigirse en mediador de la unión del mundo espiritual y corporal, que, aunque sea un hecho manifiesto, no resultaba todavía concebible a partir de la esencia de estas sustancias.

Respecto a las dos especies de sustancias finitas, los espíritus y los cuerpos, se atiene a la plena exclusión del ser. En este aspecto la filosofía moderna tomó de la filosofía medieval, por obra de Descartes, la abrupta oposición entre la vida psíquica y la vida física, que aquélla había desarrollado sobre todo en las teorías de los místicos franceses, los victorinos. El concepto de la diferencia fundamental entre estas dos grandes partes de nuestro contenido de representaciones, conquistado primero por el desarrollo de la filosofía platónica, se había ahondado cada vez más en el curso del pensamiento moderno, y con la complicación de los conceptos religiosos, se había afirmado de tal modo, que el abismo que se admitía entre el mundo del espíritu y el de la materia se abría cada vez más, y para toda la concepción metafísica la naturaleza era cada vez más desespiritualizada y el mundo espiritual cada vez más independizado de la materia. De esta manera, se acentuó por todas partes ese dualismo que tendía a separar totalmente la naturaleza y el espíritu. En el curso del pensamiento moderno apareció a menudo una oposición consciente contra este dualismo, y tanto la filosofía italiana de la naturaleza como la teosofía de la mística alemana tendían a superarlo con una energía como la que había de desplegarse más adelante en los grandes sistemas de la filosofía alemana. Es signo de la decidida dependencia de Descartes de la filosofía medieval el que haya tratado como obvio este dualismo y el haberlo destacado con tanta nitidez como difícilmente se había hecho antes que él. Él quería tratar a los dos mundos de las sustancias espirituales y de las corpóreas como plenamente separados, e hizo todo lo que podía sostener esta opinión hasta que tropezó con un hecho en que él mismo consideró que ya no era posible sostenerlo.

En lo que concierne al mundo de los cuerpos, Descartes aplica su método gnoseológico fundamental, según el cual en nuestra representación de aquél es verdad cuanto podamos entender claramente con el pensamiento. El verdadero atributo de las sustancias corpóreas es sólo aquello que el pensamiento claro y distinto puede conocer. Las cualidades de los cuerpos, que nos muestran las sensaciones o la fantasía que se funda sobre ellas, no tienen equivalente en la realidad, porque toda sensación, según Descartes, es sólo una representación oscura y vaga, un efecto ejercido sobre nosotros, un modo de aparecer de los cuerpos; y de todos los errores, el primero y el más difundido consiste en tomar esta apariencia por su sustancia. El verdadero atributo de un cuerpo no puede ser sino lo que permanece frente al juicio de la razón, es decir, la extensión espacial después que se han separado las cualidades sensibles. La representación sensible (*imaginatio*) nos muestra las cosas cualitativamente: el pensamiento (*intellectio*) ha de establecer las condiciones cuantitativas que constituyen la esencia real de aquellas formas. De esta manera (en la sexta Meditación), Descartes, lo mismo que Galileo, define la tarea de la física como la reducción de las determinaciones cualitativas a cuantitativas; y las normas metódicas que propone, como físico, para la realización de esta tarea concuerdan curiosamente, como en el *Discurso del método*, con la "inducción" baconiana.

Con esto la filosofía natural cartesiana asume un especial carácter matemático: los cuerpos son magnitudes espaciales, su naturaleza física es idéntica a una forma geométrica, y, partiendo de esta concepción, Descartes trata de comprender todas las cualidades de los cuerpos y todas las leyes de los sucesos naturales. Siendo el mundo físico idéntico al espacio, lo considera como una continuidad infinita, y polemiza contra la hipótesis de la finitud del mundo. Se representa la materia de acuerdo con aquella teoría corpuscular que era resultado de la transformación de la teoría atomista de Demócrito, renovada en la tradición de los humanistas; los últimos elementos son partículas de forma y magnitud diferente, indivisibles. De ellos se componen los cuerpos percibidos empíricamente; pero como no existe el vacío, todos los fenómenos físicos no son, para Descartes, otra cosa que un traslado de corpúsculos, unos respecto a otros. Los cuerpos se le presentan como partes y formas mudables del espacio infinito, y lo que comúnmente se llama movimiento no es otra cosa que un desplazamiento de lugar en esta división del espacio continuo. Como estas magnitudes no pueden poseer una fuerza propia de movimiento, según esta teoría, toda la fuerza que ellas parecen desarrollar puede considerarse como tomada de otra parte: para Descartes, por consiguiente, todo el proceso de la naturaleza consiste en un traslado de la fuerza divina de un lugar del espacio a otro. De la inmutabilidad de Dios deduce la ley de inercia, demostrando que la suma de estos movimientos ha de permanecer constante, porque en el mundo físico no puede crearse ni destruirse movimiento. Todo lo que acaece en la naturaleza consiste en el traslado de este movimiento de un lugar a otro. El principio mecánico del choque, con su identidad de acción y reacción, ha de explicar todos los fenómenos.

De esta manera, Descartes, siguiendo un orden de ideas distinto de Bacon, llega a la misma exclusión de toda idea teleológica: en el filósofo francés esto deriva de una consciente y deliberada dependencia de la mecánica, y no es poco mérito suyo que esta ciencia, por el esplendor de los éxitos logrados en los siglos XVII y XVIII, llegara a ser la ciencia natural preponderante. El propio Descartes había intentado ya una explicación puramente mecánica de las relaciones astronómicas, y

si bien su principio, de acuerdo con el cual todo movimiento debía ser considerado como transmitido y ser excluída la realidad del vacío, no permitía imaginar un efecto a distancia, él intentó explicar la existencia actual del sistema planetario —en cuya concepción se atenía exclusivamente a Copérnico— por medio de un movimiento en torbellino del éter. Es particularmente digna de señalar su aplicación a la fisiología de este principio mecánico. Considera desde el punto de vista de la causalidad mecánica los movimientos aparentemente finalistas de los organismos; y los animales no son, para él, otra cosa que máquinas delicadas. La fuerza motriz del mecanismo animal sería, en su opinión —y en dependencia del descubrimiento de Harvey—, la sangre y los "espíritus vitales" que, según la antigua teoría peripatético-estoica, se desarrollan en ella, y que concibe en términos puramente materiales. Comprende bien el doble proceso por el cual los estímulos del mundo exterior, que obran sobre el organismo, se transmiten por vías internas hasta los centros, para descargarse desde allí, por otras vías, en los movimientos de los órganos exteriores; y cree haber descubierto el centro de estos movimientos centrípetos y centrífugos en una región del cerebro que llama glándula pineal (*conarium*). Más valiosa que esta hipótesis, del todo arbitraria, es la importancia que Descartes asignó, para la comprobación de los mismos y las investigaciones relativas, a aquellos experimentos sobre los movimientos reflejos, que se realizaban entonces en las escuelas de medicina de Holanda.

La posición que en la filosofía natural cartesiana se otorga a la extensión, como atributo de las sustancias corpóreas, es conferida en su teoría de las sustancias espirituales a la conciencia o al pensar (*cogitatio*), como atributo de los espíritus: éstos son *res cogitantes*. Pero, por otra parte, entiende por *cogitatio* el conjunto de la actividad psíquica, equivalente, en forma aproximada, al actual significado de la palabra conciencia. También aquí se manifiesta en Descartes la preponderancia de la teorización. Como el cuerpo jamás existe sin extensión, el alma no existe jamás sin pensamiento. La representación constituye, por consiguiente, la sustancia verdadera y propia de todo ser espiritual, y todas las demás actividades psíquicas no son más que sus modificaciones. Sentimiento y voluntad no son, en el fondo, para Descartes, más que relaciones representativas, y la teoría del libre albedrío, con la cual ha resuelto también el problema del error, se convierte, justamente por esto, en una pérfida incongruencia. En su teoría psicológica trata de explicar, según el modelo escolástico, que la voluntad depende enteramente de las representaciones. La afirmación de la voluntad es una sola cosa con el reconocimiento del valor de lo querido: reconocer una cosa como buena equivale a desearla; reconocerla como mala equivale a aborrecerla. Se advierte aquí hasta qué punto Descartes se dejó arrastrar por el principio gnoseológico de la autoconciencia: él no ha sabido liberarse del concepto de que éste lleva al espíritu la certeza de la propia existencia, esencialmente bajo la forma de representaciones. También tuvo como consecuencia el que sus convicciones morales (a cuya realización, dada la tendencia puramente teórica de su pensamiento, atribuía menor importancia), muestren el sello de esta unilateralidad. La diferencia ética entre bueno y malo deriva, según él, de la diferencia entre verdadero y falso. Si la voluntad no es más que una modificación de representaciones, su valor depende únicamente del valor de las representaciones que la dirigen, y este último no puede ser más que el valor gnoseológico de lo verdadero y lo falso. Una acción es buena cuando el pensamiento sobre el cual se basa es un conocimiento adecuado: es mala si contiene un conocimiento falso. Ahora bien, según la teoría cartesiana, sólo el pensar del intelecto es verdadera conciencia, mientras que las impresiones sensibles no son más que representaciones inadecuadas, oscuras y confusas: y esto lleva a la consecuencia racionalista que pueden considerarse buenas sólo aquellas acciones que provienen del conocimiento claro y distinto de la razón. Esta misma razón, que es el punto crucial de su filosofía teorética, se convierte también en el principio de su moral, y aquel carácter de racionalidad abstracta que constituye su individualidad, domina también su filosofía. Con este espíritu Descartes ha señalado el camino de toda la Ilustración. El siglo XVIII, que con sus teorías psicológicas erigió al pensamiento en la potencia determinante de la vida psíquica, se inclinó en todas las cuestiones éticas a la convicción de que la actividad de la razón replegada sobre sí misma constituye el más alto fin del hombre, y debe llegar a ser la fuerza determinante en la formación de la sociedad.

De este modo Descartes intenta explicar la vida física y la vida espiritual, cada una por sí y partiendo de sus propiedades fundamentales, y persevera en mantenerlas separadas lo más posible, y considerar el proceso de los movimientos en cada una de ellas aisladamente, como si no existiera la otra. Con este fin considera los procesos de las sensaciones, los de la memoria y los impulsos sensibles como movimientos meramente corporales: esto le ofrece la posibilidad de juzgar que la existencia de tales actividades en los animales, que concibe como máquinas materiales, concuerda plenamente con su teoría: con lo cual la sustancia espiritual queda limitada al puro pensamiento racional. Hay, sin embargo, un hecho que constituye un grave problema para su teoría y que lo obliga a renunciar, por lo menos en este punto, a la rigidez de su dualismo. Se trata de los afectos y de las pasiones, en los cuales también la sustancia pensante es indudablemente activa, y que resultan poco explicables a partir de la claridad y distinción del pensamiento racional, hasta convertirse justamente en prueba de lo contrario. La filosofía cartesiana se interesa tanto más en este problema de los afectos y las pasiones porque constituye el mayor, más aún, casi el único tropiezo de aquella claridad y distinción del pensamiento, que es su ideal. La perturbación que estos estados introducen en el mundo de las representaciones no se puede explicar mediante la naturaleza de la sus-

tancia pensante, y menos aún con una influencia divina, porque no es concebible que estos estados de imperfección y de pecado hayan sido provocados por Dios en nosotros. Por eso, Descartes no ve en ellos más que un hecho, comprobado por la experiencia antropológica, pero que no se puede explicar en su sistema: el hecho que los afectos y las pasiones derivan de una influencia del cuerpo sobre el alma. Descartes, tratando de explicar este hecho, arriba a la hipótesis que la sustancia consciente del alma humana tiene su asiento en aquella glándula pineal, que había designado como centro del organismo fisiológico, como el lugar donde los procesos centrípetos se transforman en centrífugos. Allí el tumulto de los espíritus vitales excitados en la sangre deja sentir su influencia sobre el alma, y estas influencias provocan esas perturbaciones anímicas que podemos comprobar en los afectos y en las pasiones. Hallado así el origen de ciertos estados afectivos, Descartes cree poder explicar, por la intervención de los movimientos de las representaciones, la multiplicidad de estos estados como un desarrollo natural y necesario. Supone, para eso, que esta perturbación de la sustancia espiritual excita, ante todo, los afectos del asombro y del deseo, que éstos provocan las pasiones del odio y del amor, y que la satisfacción o no satisfacción de éstos acarrea, a su vez, como consecuencia, los afectos del placer y desplacer, es decir, la alegría y el dolor. A partir de estas seis formas fundamentales, Descartes trazó una historia natural de los afectos y pasiones, que no deja de tener precedentes en la filosofía antigua, especialmente en el estoicismo, y que a su vez ha servido de modelo y ejemplo para varias investigaciones posteriores. Finalmente dió a esta teoría un carácter ético, poniendo de manifiesto que esta dependencia del espíritu de los afectos y pasiones desencadenados por el cuerpo constituye una servidumbre del espíritu, de la que debe librarse. La vida moral consiste, en su opinión, en una lucha del alma racional contra los espíritus vitales perturbadores del organismo psíquico, y el ideal de la vida moral reside en la elevación del espíritu a la plena claridad y distinción mediante la superación de las pasiones. Esto se alcanza por medio de la autorreflexión de la razón. El autoconocimiento es el único camino que permite lograr la libertad moral del espíritu. El *cogito, sum* es el alfa y omega de la filosofía cartesiana.

La influencia del cuerpo sobre el espíritu, admitida para explicar las pasiones, seguía siendo a su vez un hecho incomprensible dentro del sistema, que contradecía la hipótesis fundamental, según la cual la completa exclusión de las sustancias extensa y consciente debía ser afirmada en base a su existencia, pero también en base a sus funciones. Éste era el talón de Aquiles del sistema cartesiano, y éste fué el punto de partida de los inmediatos sucesores en el ulterior desarrollo de su pensamiento.

§ 25. LOS CARTESIANOS Y LOS OCASIONALISTAS

Por poco que Descartes hiciera, por mucho que tratase de mantenerse ajeno a la actividad pública, un sistema tan original y tan nuevo en sus rasgos característicos como el suyo, una vez conocido, no podía dejar de ejercer poderosa influencia, y el movimiento filosófico de la segunda mitad del siglo XVII en Francia y los Países Bajos fué influído decisivamente por él. Su filosofía causó enorme impresión, y tanto sus principios fundamentales como las teorías particulares derivadas llegaron a ser muy pronto objeto de vivas controversias en el mundo científico. La suerte que corrió dependió en gran parte del hecho de haber sido arrastrado a las disputas confesionales y dogmáticas de aquella época. El concepto de libre investigación racional, afirmado por él, fué igualmente desagradable a los ortodoxos de todas las confesiones, y no obstante todas las cautelas empleadas por Descartes frente a las doctrinas de la Iglesia, su sistema halló en los representantes oficiales de ésta tanta oposición como en los sistemas eclesiásticos de los protestantes, que fueron los primeros en atacarlo. Nos hemos referido ya al movimiento provocado por su filosofía en las Universidades holandesas, que, por la forma rencorosa que asumió entre sus adeptos y los reformados, le tornó ingrata la permanencia en Holanda. En Francia el destino de su filosofía fué ser aceptada por los jansenistas y, aunque sólo fuera por esta razón, combatida por los jesuítas. No se puede afirmar que en esta lucha surgieran ideas nuevas; corresponde a los jansenistas el mérito de haber dado forma sistemática a los principios gnoseológicos expuestos por Descartes; y la Lógica (*L'art de penser*, 1662) que surgió de la escuela de Port Royal, redactada principalmente por ARNAULD y NICOLE, puede ser considerada como la expresión más perfecta de la metodología influída por el sistema cartesiano.

Otros cartesianos, relativamente más indiferentes a estas cuestiones confesionales, advirtieron pronto que la teoría de las sustancias de Descartes, particularmente en lo que respecta a la influencia del cuerpo sobre el alma, exigía una elaboración más precisa y menos contradictoria, y con el andar del tiempo tendieron a extender la exclusión recíproca de las sustancias extensa y consciente de la extensión a la función, y a negar cualquier posibilidad de influencia de una sobre otra. Así, CLAUBERG (*Corporis et animae in homine conjunctio*), en lo que atañe a la relación entre percepción de los sentidos y excitación nerviosa, trató de explicar que no hay una conexión entre la vida corpórea y la vida espiritual del hombre, y que la existencia real de éste no puede ser admitida sino como un prodigio; en el mismo sentido se expidieron LUIS DE LA FORGE (*Tratado del espíritu humano*, París, 1666) y CORDEMOY (*La distinción del alma y el cuerpo*, París, 1668); este último subrayó particularmente la relación entre la voluntad y los movimientos corporales ejecutivos. Más tarde, BALTASAR

BECKER (*Betoverde weereld*, 1690) extrajo de estas consideraciones la conclusión plenamente racionalista de que, si no hubiera una influencia de los espíritus sobre el mundo corpóreo, todas las historias de apariciones de espíritus serían alucinaciones, y la idea de la magia como actividad material realizada por intermedio de espíritus sería un absurdo.

La escuela cartesiana buscaba, por consiguiente, una coherencia mayor en el problema de la unión de cuerpo y alma, problema insoluble con los principios del maestro; pero también la buscaba una escuela de pensadores holandeses, que a este respecto alteró algunos puntos esenciales del sistema de Descartes. El jefe de esta escuela es ARNOLD GEULINCX (1625-1669), nacido en Amberes, que, después de una actividad borrascosa en las Universidades de Lovaina y de Leyden, murió en esta última ciudad. Sus escritos, entre los cuales los principales son la *Lógica* (1662), la *Ética* (1665, con notas 1675), la *Metafísica* (1695) y la *Física* (1698), estas dos últimas póstumas, intentan realizar con mayor energía aún, en todo sentido, el principio cartesiano de la autorreflexión racional. De la sustancia espiritual no puede provenir más que lo que ella produce en sí con conciencia clara y distinta. Si aparecen otras actividades, que ella advierte en sí, sin conocer inmediatamente su origen, estas actividades no pueden haber sido provocadas por ella, sino por otra sustancia. Pero como el *influxus physicus*, la influencia del cuerpo sobre el alma, como Geulincx admite con la mayoría de los cartesianos tardíos, contrasta con la sustancialidad del alma, aquellas funciones de que el alma no tiene conciencia de su origen no pueden ser provocadas más que por la divinidad. Un signo de la independencia con que Geulincx elaboró las ideas cartesianas es el hecho de haber puesto fin a la indecisión que reinaba en el sistema de Descartes respecto a la posición de las sensaciones del hombre. En la gnoseología, Descartes había concebido las sensaciones como elementos no claros de la actividad representativa; en la metafísica, por las razones ya expuestas, las había considerado como puros procesos materiales. Geulincx sostiene decididamente que son manifestaciones de la sustancia espiritual, pero de índole tal que nacen en nosotros sin conciencia de su origen; en ellas nos mantenemos pasivos, y por ende sólo pueden ser provocadas en nosotros por una voluntad extraña. Como ésta es la voluntad divina, y como la veracidad es una de las perfecciones de Dios, es menester admitir que Él provoca en nosotros estas representaciones porque son verdaderas, es decir, porque su contenido es al mismo tiempo real en el mundo corpóreo. Esto vale, sin embargo, para una parte del contenido de las percepciones sensibles, o sea, para sus elementos determinables cuantitivamente, que, como objetos del pensar matemático, pueden llegar a ser claros y distintos, mientras las cualidades sensibles, oscuras y confusas, no tienen esta pretensión de verdad. De esta manera, los procesos del mundo corpóreo no constituyen la causa inmediata de nuestras representaciones, sino, más bien, la ocasión que las provoca en nosotros. En ocasión de un hecho que acaece en el mundo corpóreo, Dios suscita en los espíritus las representaciones correspondientes. En este sentido, Geulincx considera los procesos materiales, no como causas eficientes, sino como causas ocasionales de las sensaciones, e inversamente establece igual relación entre las voliciones del alma y los movimientos correspondientes del cuerpo. Como el cuerpo no puede influir directamente sobre el alma, tampoco el alma obra sobre el cuerpo, y los deseos no son más que las causas ocasionales, en base a las cuales Dios pone en movimiento el mundo material. Por eso, este sistema ha sido designado ocasionalismo, y sus adictos, ocasionalistas. Sostiene que el mundo material y el mundo inmaterial coexisten siempre sin ningún influjo natural recíproco, y que el flujo de sus movimientos transcurre independientemente, y que la relación aparente que existe entre ellos se establece por la constante influencia de la Divinidad. El ocasionalismo lleva al extremo la separación del mundo material y el espiritual, pero para lograrlo se ve en la necesidad de negarles totalmente a ambos la autonomía de la sustancia y atribuírsela exclusivamente a la Divinidad; en cierto modo constituye la última etapa hacia la cual se vió impelido el pensamiento humano por haber querido atenerse a la teoría de la separación absoluta de la existencia material y la inmaterial.

La permanente mediación de Dios entre el mundo espiritual y el corpóreo parece haber sido concebida al principio también por Geulincx y por otros ocasionalistas como una serie de actos aislados, de tal manera que cada vez que acaecía un hecho en uno de los mundos, Dios provocaba el proceso correspondiente en el otro. Esta noción que admitía el milagro permanente tropezó contra notables objeciones, sobre todo teológicas, porque de esta manera, Dios aparecía como responsable de la ejecución de intenciones pecaminosas. Por eso, Geulincx, en su madurez, imprimió a la teoría ocasionalista una forma que consentía una ordenación estable del mundo, según la cual Dios habría dispuesto, de una vez para siempre, que los procesos de un mundo se desarrollen paralelamente a los procesos correspondientes del otro. Geulincx ilustraba este concepto mediante una comparación muy frecuente en la literatura de la época: la marcha sincrónica de dos relojes no debe explicarse necesariamente mediante la dependencia directa de uno con otro, pero puede inferirse también del hecho de que ambos han sido construídos con habilidad igualmente perfecta y que han sido sincronizados desde el principio.

Con esto, la teoría original, puramente antropológica, del ocasionalismo, se amplió en Geulincx a una teoría metafísica general de la causalidad. Si desde el principio parecían surgir especiales dificultades sólo por el hecho de que una sustancia corpórea pueda ejercer una influencia sobre otra sustancia tan heterogénea como el alma (o viceversa), una reflexión más atenta demostró que el mismo efecto de un cuerpo sobre otro, y en general el efecto de una sustancia finita sobre otra es incomprensible. La relación causal no se puede conocer lógicamente:

ella no reside en el concepto de una cosa como causa de las modificaciones del estado de otra. Por ende, los estados de los seres finitos en sus mutuas relaciones no pueden ser considerados más que como pretextos y ocasiones. Las cosas finitas no obran unas sobre otras: tal influjo es imposible. Y por eso Geulincx niega a los mismos cuerpos cualquier actividad entre sí. Dios es el único agente. Con esta teoría se quitaba a las cosas finitas, almas y cuerpos, una característica esencial de su autonomía sustancial: la facultad de obrar; y como sustancia agente no quedaba más que la infinita, Dios. Las últimas consecuencias de esta conclusión inevitable del movimiento ocasionalista las extrajeron, cada uno a su modo, Spinoza y Malebranche.

Sobre esta base metafísica, Geulincx construyó también una doctrina ética, que recuerda las ideas místicas, y no se excluye que la tradición de la mística, mantenida en los Países Bajos, haya contribuído a formar este sistema. Es cierto que la tendencia de la interioridad pura no habría podido encontrar terreno metafísico más favorable que el sistema del ocasionalismo, según el cual el alma está excluída de cualquier unión con el cuerpo, y puesta en relación únicamente con la divinidad que todo lo abraza. Aparece como mera consecuencia el principio ético sostenido por Geulincx de que en el mundo material, en el cual nada tiene que hacer, el alma a nada debe aspirar: *ubi nil vales, ibi nil velis*. Su única virtud sigue siendo la limitación de la razón a sí misma, el autoconocimiento y la humildad; la vida moral debe retirarse de toda actividad exterior a la pura interioridad de la razón, y buscar y encontrar aquí la paz del alma y el supremo bien en aquel autoconocimiento, que es al mismo tiempo conocimiento de Dios. Lo que Descartes había enseñado respecto de la victoria del pensamiento sobre las pasiones, halló acogida entusiasta. Es cierto que, desde el punto de vista metafísico, no resultaba fácil comprender cómo los deseos sensibles pudiesen penetrar en el alma cerrada en sí misma, pero de cualquier modo que sea Geulincx trató de dar a su teoría esta consecuencia moral y de asociar una ética al sistema cartesiano, cuyo ideal consistía en una especie de fuga del mundo y en un abismarse en la meditación pura, como ya se habían expresado en el carácter y en la vida de Descartes.

Por extraño que parezca a primera vista, aquel rígido sistema racionalista, producto de un pensador despojado de pasiones, que buscaba por encima de todo una transparente claridad, ofrecía una serie de rasgos significativos, a los que podían enlazarse tendencias místicas y movimientos sentimentales profundamente éticos. El ideal del autoconocimiento tenía ya para Descartes no sólo importancia gnoseológica, sino al mismo tiempo el valor moral de un principio personal de vida; y si la íntima fusión que Descartes ha hecho de este autoconocimiento con el conocimiento de Dios constituía en su sistema una operación puramente teórica, esto no impide que la necesidad religiosa se insinuara ávidamente y que ésta haya sido considerada la solución racional de aquella pasión ardiente con que los místicos luchaban para alcanzar desde el autoconocimiento del alma creyente el misterio de la intuición de Dios. Así pueden aproximarse muy estrechamente ciertas corrientes del pensamiento humano, cuyo fundamento e íntima esencia harían suponer que están destinadas a divergir para siempre. Un contacto semejante entre racionalismo y misticismo apareció en la ética del ocasionalismo. Pero más impresionante y maravilloso es el hecho de que estos dos sistemas, el racionalismo cartesiano y el misticismo inspirado por Dios, se hubieran compenetrado del todo poco antes y con independencia de las ideas ocasionalistas. Esta maravillosa fusión, única en la historia, ocurre con el espinocismo. Y el singular perfume que exhala este sistema sin par entre todos los sistemas filosóficos, proviene en gran medida de la unión maravillosa de elementos tan heterogéneos.

§ 26. BARUCH SPINOZA

No por accidente había elegido Descartes los Países Bajos para residencia durante su ocio científico, porque en ellos podía en cualquier momento abandonar su soledad para entrar en un mundo agitado y denso de vida intelectual. Este pequeño país, en pleno goce de una libertad política apenas conquistada, se hallaba en un vivísimo movimiento ascendente y era el centro fecundo de las inquietudes espirituales de la época. El arte alcanzaba allí un nuevo y singular florecimiento; los estudios humanísticos y las tendencias de la matemática y de las ciencias naturales estaban a igual altura, y al haber sacudido, con los yugos políticos y religiosos, las trabas intelectuales, concedía una libertad mayor al desarrollo de las nuevas ideas. Holanda llegó a ser en aquella época un verdadero asilo de libertad para el pensamiento científico y, como sucede a menudo, también tuvo fama de serlo. Tampoco aquí faltaron, es cierto, los efectos perniciosos del ortodoxismo creado por la nueva confesión, y el cartesianismo había de ser una de las primeras corrientes del pensamiento que habrían de sufrir sus consecuencias. No obstante alentaba una tendencia a la libertad espiritual también en las universidades de los Países Bajos. El movimiento jansenista, que dentro de la Iglesia católica combatía con más éxito al jesuitismo, había partido de las universidades neerlandesas. También la viva aceptación que había encontrado la filosofía cartesiana, justamente en los Países Bajos, puede ser considerada como un signo de este movimiento libre. Pero sobre todo las ciencias naturales fueron fomentadas y progresaron constantemente.

Entre las fuerzas que, bajo la protección de la libertad holandesa, experimentaron un desarrollo favorable, la ciencia judía ocupa un lugar considerable. Expulsados de España, muchos judíos habían encontrado refugio en los Países Bajos y, con la fundación de la llamada Comunidad judío-portuguesa de Amsterdam, había prosperado, en

una especie de florecimiento, también la cultura filosófica y teológica que llevaban consigo. En la escuela de rabinos de Amsterdam se desplegaron exuberantemente los estudios científicos, y la consecuencia necesaria fué que salieran del estrecho círculo de la ortodoxia religiosa de su pueblo a la libertad total de la ciencia moderna y provocaran conflictos como el memorable de Uriel Acosta. El contacto directo con los resultados de la nueva ciencia rompió la configuración rigurosamente cerrada que había conservado el pensamiento judío a través de la Edad media, y provocó dentro de la comunidad luchas que por su índole, sus medios y sus resultados se parecían a las de la Iglesia cristiana. Al mismo tiempo, una cantidad de ideas, a que se había aferrado la ciencia judía durante las persecuciones de casi dos milenios con la tenacidad peculiar de este pueblo, fueron introducidas en la gran corriente del movimiento espiritual moderno. De esta comunidad de judíos portugueses de Amsterdam procedía el hombre en cuya poderosa obra intelectual se realizaron estos procesos y que por una combinación del cartesianismo con los elementos de su formación juvenil estaba llamado a llevar la filosofía racionalista a su más alta cúspide y a ser su exponente típico.

BARUCH SPINOZA había nacido en 1632 en Amsterdam como hijo de modestos comerciantes y recibió su educación en la escuela de rabinos bajo la dirección del famoso talmudista Morteira. El curso habitual de esta educación erudita que comprendía el estudio de los libros sagrados, del Talmud, de los comentadores y de los escolásticos judíos, lo satisfizo tan poco como a Descartes el de la escuela jesuíta de La Flèche. La necesidad pura de un completo conocimiento de Dios, que lo colmaba íntimamente y constituía el núcleo de su naturaleza intelectual, lo empujó a buscar otras satisfacciones. Era natural que se inclinara ante todo a la doctrina mística secreta de la Edad media judía, la Cábala. No halló satisfacción en ella, y se sintió irresistiblemente atraído por las grandes figuras del pensamiento moderno y las conquistas de la nueva ciencia. El conocimientos de diversos idiomas le prestó auxilio en estas aspiraciones, conocimiento que completó con el estudio del latín, que aprendió con un médico llamado Francisco van den Ende. Este hombre que fué expulsado de Holanda por librepensador y tuvo un fin lastimoso en Francia, tiene el mérito de haber enseñado por primera vez al joven Spinoza la importancia de las conquistas realizadas en el campo de la ciencia natural. Quizá sea mérito suyo la atracción que el intelectual judío experimentó hacia los círculos cristianos, que seguían con interés el movimiento científico. Data, al menos, de esa época la relación de Spinoza con el médico Ludovico Meyer, cristiano entusiasta, y con Oldenburg, que más tarde, desde Londres, donde era embajador de Holanda, mantuvo con el filósofo una animada correspondencia. Es indudable que Spinoza se ocupó desde temprano de las obras de Giordano Bruno, que en los círculos que frecuentaba se leían y discutían vivamente los escritos de Bacon, Descartes y Hobbes; y aunque no podamos señalar, con datos cronológicos exactos, el momento en que estas diversas doctrinas fueron acogidas en el rápido proceso del desarrollo de Spinoza, comprendemos que se sintiera a disgusto en el estrecho círculo de la fe nacional y se alejase cada vez más de la sinagoga. La desconfianza que los maestros empezaban a sentir frente a la creciente independencia del discípulo parece haber aumentado a causa de la envidia de algunos coetáneos. Y así se acumulaban poco a poco las nubes de la tormenta que había de deparar un sesgo trágico a su vida. Su ausencia de la sinagoga sirvió de pretexto para escrutar sus opiniones; se instituyó una especie de inquisición; para evitar el escándalo que habría provocado el alejamiento de la Iglesia de un joven tan bien dotado y estimado, se le ofreció una pensión anual a cambio de la promesa de silencio y aparente sumisión; y como nada pudo lograrse se recurrió al medio extremo, la excomunión. Ésta señaló la crisis de la vida de Spinoza. Repudiado por su propio pueblo y sin necesidad de aproximarse a ninguna comunidad humana, vivió en adelante en absoluta soledad; sin patria, se desplazó de incógnito de un lugar a otro para fijarse finalmente en La Haya, en el silencio de una vida tranquila de investigación científica: una soledad semejante, y sin embargo distinta, de la que había llevado Descartes. La independencia absoluta que necesitaba para esa vida y que mantuvo en todo momento, defendiéndola también contra ofrecimientos tentadores, la obtuvo mediante una renuncia a todas las necesidades, llevada al extremo; lo poco que necesitaba para vivir lo obtenía puliendo lentes de óptica, que eran buscadas por todos debido a su perfección. Jamás el menor sentimiento de odio o de amargura empañó el recuerdo de la sociedad que lo había rechazado. Estaba penetrado por la alegre serenidad de la actividad espiritual y por la contemplación filosófica exenta de deseos; sobre su existencia planeaba una paz semejante a la pura poesía de la naturaleza holandesa. Dió pruebas del más estricto desinterés y de la más benevolente afabilidad hacia los hombres con que su vida solitaria lo puso en relación. En toda su vida campea una resignación tranquila, no como dolor trabajosamente sofocado, sino como severo y limpio conocimiento. No logró arrancarlo de esta vida retirada ni siquiera la tentación, que se le presentó en forma de una invitación a ocupar una cátedra en la Universidad de Heidelberg. El liberal Carlos Luis, Elector del Palatinado, hermano de la princesa Isabel que mantuvo correspondencia con Descartes, le había asegurado absoluta libertad de enseñanza, pero Spinoza sabía que, por la costumbre secular de los pueblos europeos, aquella libertad habría sido muy pronto restringida frente a su sistema; y, por otra parte, él, lo mismo que Descartes, no experimentaba la necesidad de innovar mediante una actividad pública, y obró sabiamente al preferir la tranquilidad de su vida solitaria plena de pensamiento. Por otra parte, había experimentado muy temprano cuán inseguras y vacilantes son, en el momento necesario, las prome-

sas, inclusive de aquellos que se decían sus amigos. El pequeño círculo de hombres con los cuales Spinoza había estado en relación en los últimos tiempos de su estadía en Amsterdam, mantuvo relaciones epistolares y, en ocasiones, también personales con el solitario. A éstos Spinoza había dado a conocer sus obras, parte en esbozos, parte completas, y éstos lo incitaban a dar publicidad a su sistema, que en sus cartas llamaban, con admiración y orgullo, "nuestra filosofía". Spinoza comenzó publicando una exposición de la filosofía cartesiana, texto que le había servido para la enseñanza de esta filosofía, impartida gratuitamente a un joven. Hizo notar que sólo la expresión matemática era suya, y que en muchos importantes temas metafísicos y psicológicos había aceptado el pensamiento del gran maestro francés. Solamente la presión insistente de estos amigos y especialmente de Oldenburg, que lo incitaba a despreciar *nostri temporis homunciones*, lo tornaron menos reacio a la publicación de sus escritos; siete años más tarde fué empujado por razones particulares de índole eclesiástico-política a hacer imprimir su *Tratado teológico-político*. Fué publicado sin nombre de autor, con falsa indicación del impresor y del editor (*Tractatus theologico-politicus*, Hamburgo, H. Künrath, 1670). Tanto más doloroso debía ser para Spinoza el hecho que al aullido feroz que los enemigos naturales de su actitud mental elevaron contra este libro, se mezclaran también voces de duda, consejos de prudencia y de temor, justamente de aquellos que lo habían decidido a publicarlo. Hasta el propio Oldenburg se asustó de la falta radical de consideración con que el filósofo procedía en este libro, de modo que Spinoza hubo de convencerse que ni siquiera en la Europa culta de su tiempo había lugar para la enunciación de su doctrina. Parece que, sin embargo, durante cierto tiempo acarició la idea de publicar su *Ética*. Mientras se preparaba la publicación, por haber circulado la noticia de que aparecía un nuevo libro suyo, no sólo los rabinos hebreos y los sacerdotes cristianos de ambas confesiones, sino también los cartesianos de las Universidades holandesas se movieron para obtener de las autoridades la prohibición de este libro, aun inédito. En estas circunstancias, Spinoza creyó más oportuno demorar el efecto de sus obras hasta después de su muerte. No tuvo que esperar mucho. La tuberculosis minaba su vida con creciente violencia, y dos años después de la infeliz tentativa de ofrecer al mundo su obra maestra, el 21 de febrero de 1677, una muerte dulce y tranquila puso fin a su vida íntimamente tan agitada.

El fanatismo que lo había perseguido durante la vida no lo dejó en paz ni siquiera muerto, y acumuló sobre su nombre una montaña de injurias y calumnias. Fué transformado en un espantajo que debía servir para mostrar las deplorables consecuencias de la incredulidad, y no sin éxito su sistema fué entregado al oprobio de su tiempo y, por consiguiente, al olvido. Sólo un siglo más tarde su espíritu debía resurgir de esta tumba de desprecio; y las grandes figuras de la poesía

y de la filosofía alemana, primero Lessing y luego Goethe, Fichte, Schelling y Schleiermacher, fueron los descubridores del espinocismo. Paulatinamente fué surgiendo, desde una imagen limitada por los prejuicios que la deformaban, la figura del hombre y su sistema, y numerosos espíritus se entregaron con admirada devoción a las obras que había dejado a una masa de gentes incapaces de entenderlas. Por cuidado de sus amigos apareció, bajo el título *B. D. S. Opera posthuma*, Amsterdam, 1677, un volumen de escasa extensión, que comprendía su obra maestra, la *Ética*, los dos tratados inconclusos, uno de teoría política y el otro *Sobre el correcto desarrollo del pensamiento*, un compendio de *Gramática hebraica* y, finalmente, una selección de sus cartas, importantes para esclarecer ciertos aspectos de su sistema.

Los investigadores de historia de la filosofía han expresado opiniones distintas y muy opuestas respecto al origen del singular sistema de Spinoza. Desde el principio el problema había recibido una respuesta, aunque no directa, en la construcción histórica hegeliana, que no se atiene siempre exactamente al orden cronológico. Las relaciones entre el espinocismo y la filosofía cartesiana son de tal manera evidentes y tan comprensibles también biográficamente, que era lógica la tentativa de hacer derivar el espinocismo directa y únicamente del cartesianismo. La circunstancia ulterior por la que, comparando la teoría de la sustancia de Descartes y de Spinoza con la de los ocasionalistas y de Malebranche, resulta que estas últimas representan etapas intermedias entre ambas, podía muy fácilmente inducir a creer que en la génesis de la doctrina de Spinoza habrían constituído sus eslabones intermedios. Para el conocimiento de la conexión pragmática de las ideas resulta correcto representar el paso de la doctrina de Descartes a los ocasionalistas, de éstos a Malebranche y finalmente a Spinoza como una evolución necesaria; pero no hay que olvidar que los primeros escritos de Geulincx corresponden a los años 1662 y 1665, y que Malebranche, que sólo conoció la doctrina de Descartes en 1664, publicó su primera obra en 1675, mientras que la *Ética* de Spinoza ya había sido leída fragmentariamente en 1661 y completa en 1663. Por lo tanto no se puede sostener que la doctrina de Spinoza haya sido influída por las teorías ocasionalistas o de Malebranche. También aquellos escritos de los cartesianos en que se precisaba más nítidamente la acción de las sustancias sólo aparecieron en una época en que Spinoza ya había concluído su pensamiento.

Una vez establecida la independencia de Spinoza frente a los diferentes representantes del cartesianismo, surge más apremiante la pregunta si su sistema se desarrolló directa y exclusivamente de las doctrinas de Descartes. Una serie de intuiciones metafísicas de Spinoza hacía relativamente improbable esta suposición, y cuando se investigaron las demás fuentes de su pensamiento, era lógico que se las buscara en su cultura judía. En este estudio, justificado en sí, se llegó

demasiado lejos, cuando se quiso remontar las líneas principales de su filosofía, en base a ciertos parecidos con las doctrinas de pensadores judíos. El carácter panteísta de su concepción del mundo, junto con la polémica llevada por él contra los rabinos, llamó la atención sobre la doctrina esotérica, mística y herética de la Edad media judía, y la tentativa de derivar el espinocismo de la Cábala fué realizada con toda seriedad. Pero es fácil convencerse del error de esta opinión. No por ser panteísta Spinoza es cabalista. El panteísmo es una denominación tan vaga, adoptada tan ambigua y abusivamente, que se hace necesaria una expresión verdaderamente individual para tornarla apta para caracterizar un sistema filosófico. La Cábala, debido a su dependencia de los neoplatónicos, es un panteísmo emanatista, y esto no es justamente la doctrina de Spinoza. Esta circunstancia es más decisiva que el desprecio con que Spinoza se expresó oportunamente sobre la Cábala. Pero, por lo que atañe al origen de sus doctrinas, los filósofos muy a menudo ceden a una ilusión psicológicamente fácil de explicar y todo el apasionamiento con que Spinoza se defendió con explicable irritación contra todo lo relacionado con los primeros enemigos de su tranquilidad no nos impedirá, por otra parte, vencrar el poder de su influencia que ejerció sobre él su docta formación juvenil.

Sobre este plano se lo ha vinculado a los grandes escolásticos de la Edad media judía. De hecho, ciertas teorías de Spinoza muestran una innegable semejanza con las de los grandes teólogos israelitas, sobre todo Maimónides, Gersonides y Chasdai Creskas. Se ha demostrado de modo incontrovertible que gran parte de las ideas relativas a la crítica de la revelación bíblica, que se encuentran en el *Tratado teológico-político*, si no fueron tomadas de estos eruditos, les deben por lo menos su inspiración. El reconocimiento del lado moral de los dogmas religiosos no ha sido en verdad una invención de Spinoza, y la interpretación alegórica de la revelación tiene su modelo, hasta en sus menores detalles, en estos maestros del pensamiento judaico. Sin embargo parece seguro que las grandes líneas fundamentales han salido, inclusive en este libro, del espíritu más íntimo de Spinoza. Spinoza no tenía necesidad de tomar de la literatura hebraica la noción de la separación completa de religión y ciencia, profesada por él, y en la forma que la profesara; era una tendencia derivada del espíritu de su tiempo, del cual se reconocía hijo. También él figura entre los precursores de la tolerancia; y si se supone que muchas de las ideas básicas del *Tratado teológico-político* hayan derivado de la protesta escrita de Spinoza, en su juventud, contra el anatema, se está en lo justo, sobre todo en cuanto sus experiencias personales le impusieron, en cierto modo, esta tendencia. Agréguese, como se ha demostrado en recientes investigaciones, la situación de la política eclesiástica de Holanda, donde el partido de los Regentes, al que Spinoza estaba próximo por sus vinculaciones personales con Juan de Witt, se aprovechaba del liberalismo eclesiástico contra los predicadores calvinistas, que simpatizaban con los Orange: el libro del filósofo parece estar, queriendo o no queriendo, adaptado a representar la política de Juan de Witt. Pero Spinoza no se conforma con una defensa declamatoria de este principio, como se la encuentra en muchos de sus contemporáneos, sino que la funda en una investigación sobria y rigurosa. Explica, ante todo, cómo el punto de vista más importante desde el que deben considerarse e interpretarse los documentos religiosos —a cualquier Iglesia o confesión que pertenezcan—, es exclusivamente el histórico. Estos escritos, lo mismo que todos los otros, deben ser estudiados con método filológico e histórico, partiendo de la época y de la personalidad de los autores. Partiendo de este concepto resulta claro de antemano el error de la tentativa de descubrir en estos libros cualquier revelación de verdades teoréticas y por lo mismo una norma para la ciencia. El objeto de estos libros nunca habría sido otro que la edificación religiosa y el perfeccionamiento moral, y para este mismo fin, se deberían utilizar las doctrinas tomadas de estos documentos históricos. El abuso habitual de todas las Iglesias de considerar estas doctrinas como verdades teóricas, es un error cometido en detrimento de la investigación científica, a la cual corresponde determinar las verdades teóricas, pero que únicamente puede cumplir esta tarea a condición de estar despojada de prejuicios y de poseer plena libertad. El concepto de que parte Spinoza para sostener la tolerancia es menos el del libre ejercicio de la religión por el individuo —que limita, no sin inspirarse en Hobbes, en provecho del ordenamiento estatal— que la emancipación de la ciencia. Con genial penetración ha descubierto el secreto de esta emancipación, buscando, con la crítica histórica de los escritos bíblicos, el medio para su genuino tratamiento científico. Es el primer gran representante de la crítica histórica de la Biblia; pero no se puede afirmar que sea su creador, porque sólo en parte se debió a su influencia directa que esta tendencia germinase en el siglo XVIII y floreciera en el XIX. Esta consideración histórica de los documentos religiosos es tanto más notable en Spinoza, porque contradice el carácter ahistórico de su pensamiento y de toda la orientación de su época. Pero justamente aquel *Tratado teológico-político* en el cual desarrolla esas ideas, demuestra con qué libertad e independencia el joven pensador elaboraba ya los elementos de su cultura nacional, y permite comprender claramente que las influencias de su primitiva educación erudita continuaban obrando en él, pero no constituían el elemento determinante de sus mejores y más elevados principios. Por último, las ideas básicas de su sistema filosófico son del todo extrañas a la metafísica de los escolásticos judíos, y no autorizan a pensar ni siquiera en una relación de dependencia. Cuando se señaló que la idea del amor hacia Dios es uno de los pilares del espinocismo y al mismo tiempo un concepto que se repite siempre en la filosofía hebraica de la Edad media, se se-

ñaló con toda razón que esta generalidad constituye el fundamento de todas las religiones monoteístas, y que no era necesario conocer la escolástica hebraica para comprenderlo.

Mientras ninguno de los elementos inmediatamente próximos podía explicar del todo el espinocismo, una nueva esperanza favoreció la solución de este problema cuando, después de la segunda mitad del siglo XIX, se conoció un escrito de Spinoza que mostraba todos los signos de una obra juvenil, en cuyas partes dialogadas no era difícil reconocer fragmentos de un trabajo anterior a la redacción de la obra definitiva. Este llamado *Tratado breve* (*Tractatus de deo et homine eiusque felicitate*) hizo surgir desde el primer momento la opinión de que la constelación en la cual estaba el sol radiante del espíritu espinocístico fuera la de Giordano Bruno. Los nombres de los interlocutores, el empleo de ciertos términos filosóficos y las relaciones de las ideas tendían a hacer verosímil que, entre los fundadores del pensamiento moderno, el filósofo de la naturaleza italiano hubiera sido el primero en obrar sobre las ideas de Spinoza. Pero con esto no se explican tampoco las características del sistema de Spinoza, porque si a la línea general del panteísmo se agregan en ambos sistemas, como características comunes, la tendencia naturalista y la oposición a cualquier teoría pesimista de la emanación, queda todavía entre ambas un notable contraste: en Bruno la divinidad, el Todo-Uno, es la fuerza viva que obra en la naturaleza, en cambio, para Spinoza es sólo la sustancia infinita de los modos finitos; el segundo, por consiguiente, rechaza la consideración teleológica de la naturaleza con la misma energía con que la aplica el otro. Este sistema constituye también, por ende, a lo sumo, uno de los elementos que han sido considerados en el proceso del desarrollo de Spinoza y que no autorizan a sostener que en algún momento haya aceptado uno de ellos. Lo mismo puede decirse de la influencia ejercida por la tardía escolástica de Occidente sobre su terminología y sobre el contenido de su doctrina. Estos distintos sistemas constituyeron sin duda para él un fermento, y en un comienzo puede haber prevalecido uno de los elementos sobre los demás, que había de cristalizar finalmente en el claro organismo de su *Ética*. Sin embargo, para comprender esta conclusión de su formación cultural, tan compleja, es preciso conocer el verdadero proceso gracias al cual dos de aquellos elementos, antes que los demás, se fundieron y compenetraron despertando las fuerzas de atracción y repulsión de los restantes, de modo que cristalizaron con transparente claridad en torno al núcleo central.

Este proceso ha sido descrito por Spinoza en el esbozo incompleto de su tratado sobre el desarrollo de la inteligencia: allí explica cómo, por íntima necesidad, había debido tomar uno de los pensamientos fundamentales de la filosofía cartesiana y desarrollarlo en sistema; explica, al mismo tiempo, cómo en la filosofía de este hombre no sólo ha vivido su espíritu sino también su carácter y su alma

sensible. Lejos de aquel frío interés teórico por la verdad, que se expresa en las *Meditaciones* de Descartes, esta autoconfesión de su gran discípulo nos revela el fondo religioso y moral sobre el cual descansaba su aspiración científica. Su actividad filosófica no es, como en Descartes, una lucha de un alma que se ha tornado escéptica respecto a todas sus representaciones, sino la satisfacción de un instinto de la más pura y ardiente piedad. En eso el pensamiento de Spinoza tiene muchos menos prejuicios que el de Descartes; el último trataba sólo de encontrar un punto de seguridad y no se ve que para él este punto tuviera desde el comienzo otro valor, puesto que cualquier otro contenido de representaciones que hubiese satisfecho la exigencia de escapar a toda duda, hubiera desempeñado en su sistema el papel que desempeña la autoconciencia. En cambio, en Spinoza el pensamiento presenta desde un principio una meta inquebrantablemente fija: el amor hacia la divinidad, fundado sobre el pleno conocimiento. De este amor estaba compenetrado Spinoza antes de hallar su sistema; más aún, él le impuso la tarea de un conocimiento perfecto de Dios, y lo impulsó a buscar claridad sobre su causa y su contenido. El Tratado citado concibe este amor de Dios como el fin más elevado y noble de la vida humana, y en el mismo concepto desemboca la corriente de su pensamiento, inclusive en la *Ética*.

Este amor de Dios aparece en Spinoza, desde el principio, vinculado a una representación fundamental que lo aproxima mucho a las corrientes místicas. Es difícil establecer en qué medida estas últimas conquistaron influencia sobre él: el movimiento intelectual del Renacimiento ofrecía de varias maneras esta posibilidad, e ignoramos lo que Spinoza conocía de todo esto. Las influencias del misticismo práctico, de Deventer en adelante, no se habían extinguido nunca del todo. Los grandes movimientos del misticismo alemán posteriores a la Reforma habían llevado siempre sus olas hacia Holanda, y se había señalado ya muchas veces cómo el pensamiento místico del neoplatonismo, el de una fusión del alma inspirada con la divinidad infinita, se había ramificado en todas las corrientes posibles de la época. También en el pensamiento de Bruno adquirió una parte preponderante y en él había tomado aquel sesgo panteísta a que tendía desde su origen y en todas sus formas, y que volvemos a hallar en todas las fases conocidas del pensamiento de Spinoza.

Indagando las fuentes de este panteísmo místico se acaba por hallar una de las más bellas y grandiosas teorías de la filosofía platónica. Todas las representaciones de la elevación del alma a Dios, imaginadas como excitación estática o como beatitud contemplativa, remiten a la doctrina platónica del Eros. Pero ya en ésta se afirmaba que el alma sólo puede elevarse hasta la divinidad porque participa de la esencia divina, y como prueba de esta participación se había considerado justamente el amor mismo, la viva necesidad de conocimiento. El estímulo para conocer a Dios —que es, desde Platón en adelante,

la idea básica de todo misticismo filosófico— es una manifestación de la naturaleza divina dentro de nuestro estado imperfecto y perecedero. Mientras se acostumbraba a considerar el impulso religioso como un efecto de la condición divina del hombre, se formaba automáticamente un panteísmo ante todo psíquico, para el cual el misticismo alemán halló la expresión más perfecta. La relación de lo infinito con lo finito, contenido efectivo del sentimiento religioso, parecía comprensible justamente porque lo infinito está presente en todo lo finito, como su esencia más íntima. Cuanto más se volvía al mundo externo la mirada de la ciencia, tanto más se extendía el concepto panteísta a la consideración de la naturaleza. También aquí el nexo que une las vidas de las cosas singulares, contribuyó a hacer surgir necesariamente la idea del Todo-Uno. Así sucedió que el carácter fundamental del pensamiento moderno fué panteísta desde el principio. El panteísmo fué la atmósfera filosófica de los siglos XVI y XVII; y fué también la atmósfera que respiró Spinoza en todas partes, una vez alcanzada la libertad de la autoformación científica. Estaba profundamente penetrado por la idea de la unidad universal. Su único amor era la divinidad infinita y su única pasión era el entusiasmo por conocerla. Jamás hubo hombre que reprimiese completamente los estímulos de la vida natural, para abandonarse de modo entero a la divinidad infinita, como Spinoza. Su obra sobre el desarrollo del pensamiento, que pone de relieve el núcleo más íntimo de su sistema, asciende desde los bienes singulares, que la humanidad acostumbra a perseguir, demostrando su vanidad, hasta la consideración del amor de Dios no sólo como el máximo, sino como el único verdadero bien. Pero, para Spinoza, este amor no es una ascensión estática del sentimiento: por cálido que sea éste en él, por mucho que sature toda su vida íntima, él comprende claramente que esta necesidad religiosa sólo puede satisfacerse mediante el conocimiento verdadero. Su amor de Dios es íntimamente contemplativo, y lo incita a rechazar todos los bienes de la vida por el del conocimiento. Hay un contraste entre el *Tratado teológico-político* y este *Tratado de la reforma del entendimiento*. En aquél se hace el mayor esfuerzo para separar la religión y la ciencia y para romper todo nexo entre ambas. En éste reseña la autoconfesión del pensador, su ciencia quiere ser su religión. Toda distinción crítica se vuelve contra la forma positiva externa de la vida religiosa en la Iglesia, y sólo contra ésta la ciencia debe ser protegida: esta motivación de su propia doctrina demuestra que el último fundamento del pensamiento se halla en la necesidad religiosa. En la historia de la filosofía hay pocos sistemas tan compenetrados de espíritu religioso, como el de Spinoza. Pero no se trata aquí del espíritu de una Iglesia o confesión cualquiera, sino de la necesidad superconfesional que caracteriza a todas las formas de la mística.

La tarea de la filosofía espinocista está resumida en el concepto del conocimiento de Dios, y la premisa panteísta reside ya en el hecho que

el genuino conocimiento de la divinidad comprende en sí el de todas las cosas singulares. Las cosas están comprendidas en Dios de acuerdo a un orden eterno. Por eso, si hay una idea verdadera de Dios y que lo reproduzca completamente, ésta, en el modo mismo como Dios comprende en sí todas las cosas, debe comprender en sí las ideas de todas las cosas, y como las cosas reales brotan de la naturaleza infinita de la divinidad, su conocimiento debe proceder en el mismo orden de la idea de la divinidad. Con estas ideas Spinoza lleva el panteísmo a su formulación más clara. Su deseo panteístico de conocimiento de Dios reclama una forma de pensamiento, según la cual de la idea sola de Dios deben derivar todos los demás conocimientos, así como en la realidad todas las cosas provienen de la divinidad. Ésta es, al mismo tiempo, la expresión científica completa de la filosofía deductiva. Nadie ha expresado con tanta sobriedad, ni realizado tan genialmente el esfuerzo de crear todo el resto del saber partiendo de una idea fundamental que contenga todas las demás y sólo mediante operaciones conceptuales, como Spinoza. Su necesidad mística de conocimiento exigía una forma de pensamiento que, partiendo de la idea de la divinidad, configurase toda la filosofía, y el problema del panteísmo equivalía, para Spinoza, a este otro: cuál era esta operación del pensar. Y aquí recurrió, de modo grandioso y original, al pensamiento de Descartes, consistente en reformar la filosofía mediante la matemática. La síntesis matemática de Descartes había enseñado, mediante razones gnoseológicas, la misma deducción a partir de una idea fundamental, que Spinoza buscaba, movido por razones religiosas y metafísicas. Es natural que mientras adoptaba la idea de Descartes, pudo librarse de toda la parte analítica de esta filosofía. Para él, de hecho, la idea de la divinidad era el punto absolutamente firme, que no tenía necesidad de buscar, sino que poseía desde el principio con la convicción más profunda. Se comprende, pues, que su *Ética* comience sin ninguna preparación, con el concepto de la sustancia divina, y enlace a éste la construcción de todo el sistema.

Así, sobre la base de la premisa metafísica del panteísmo, Spinoza se valió del método geométrico para la solución de su problema. Pero, a su vez, este método geométrico mismo determinó la solución de su problema y el carácter especial de su panteísmo. Aplicando este método llegó a pensar la relación de la divinidad con las cosas singulares según una analogía matemática, y si toda concepción panteísta del mundo se caracteriza completamente sólo por la relación que admite entre la divinidad, que es lo Uno y el Todo, y las cosas particulares, el espinocismo no es más que un panteísmo matemático, aun más exactamente determinado por el hecho que la analogía preferida por Spinoza para explicar aquella relación es de índole geométrica. Desde este ángulo la filosofía antigua ofrece un paralelo extraordinariamente importante e instructivo para entender el proceso de sus ideas. Aquí, el problema de cómo la Unidad y Totalidad del Ser, sostenida por los

Eleatas, es conciliable con los hechos del devenir y con la multiplicidad de las cosas particulares, había provocado, aparte de otras tentativas de explicación, también la de los pitagóricos, que creían poder representar la transformación de la unidad divina en la multiplicidad de las cosas según un esquema aritmético de la transformación del uno en la serie de los números. Esta idea fué más tarde recogida por Platón en la última faz de su desarrollo, y por oscuras que sean las noticias que tengamos sobre el contenido efectivo de este "sistema no escrito", podemos sin embargo imaginar que él, para dar a entender la relación de la idea del bien y de la divinidad con las otras ideas y con la formación del mundo real, haya utilizado este esquema aritmético de los pitagóricos. En aquella época la influencia que ejercía la matemática sobre el desarrollo de las concepciones metafísicas era, según el carácter de la matemática antigua, de orden aritmético. Si para resolver este problema Spinoza se apoyaba en la matemática moderna, encontraba, gracias a las relaciones que ésta tenía con las ciencias naturales, un interés preferentemente geométrico, y de esta manera cayó en la tentación de buscar una solución geométrica al problema fundamental del panteísmo.

Ya hemos señalado en otra oportunidad que las matemáticas, por su dependencia del método euclídeo, habían sido colocadas en los primeros siglos entre las ciencias sintético-demostrativas sin tener en cuenta sus elementos derivados de la intuición, y que por lo mismo habían sido consideradas como el ideal de la demostración racional. De esta manera, nació en Spinoza la idea de adjudicarle también al sistema de filosofía, inclusive exteriormente, la forma de la geometría de Euclides. Con su profunda comprensión de la naturaleza creadora de la síntesis, Descartes había considerado estas formas de representación como un detalle exterior, y sólo ocasionalmente las aplicó; en cambio, Spinoza lo hizo à título de ensayo con todo el sistema de la filosofía cartesiana y en la *Ética* encerró su propia doctrina en la pesada forma de este tipo de exposición. Es esto lo que provoca el clima extraño que envuelve a su obra capital. Y es tanto más peculiar cuanto mayor es la oposición con el ansia mística, que constituye el resorte psicológico del pensamiento de Spinoza. La conmoción profunda de un alma plena de Dios se expresa en la forma más árida y la delicada religiosidad se presenta en la rígida coraza de una serie de silogismos rigurosamente encadenados. La *Ética* es, en ese sentido, la expresión acabada del pensamiento de Spinoza. También ella presenta esa única combinación de misticismo profundamente sentido y claro racionalismo.

La singularidad de esta concepción consiste, por consiguiente, en tener sus raíces en un método. Casi siempre en filosofía la teoría del conocimiento y la metodología dependen de una concepción del mundo preexistente. Las concepciones del mundo surgen de diversos intereses espirituales determinados por el contenido, y sólo cuando son completas buscan el método en que fundarse. Spinoza es uno de los pocos cuyas ideas más importantes proceden también, en cuanto al contenido, del método. El era panteísta cuando adoptó este método, y lo adoptó porque era panteísta: pero el panteísmo es un problema que Spinoza resolvió trasladando el método geométrico a una concepción del mundo. No se anula esta circunstancia por el hecho de que ciertas doctrinas particulares ya se encuentran en Spinoza antes de la adopción del método geométrico; sólo se trata de que la coloración particular de toda su metafísica sólo se comprende a partir de este método.

De aquí se explica, ante todo, la conformación del concepto a partir del cual Spinoza comenzó la demostración sintética: el de la divinidad. En su sistema la divinidad está, con respecto al mundo considerado como conjunto de las cosas particulares, en la misma posición en que, en geometría, se halla el espacio respecto a las figuras particulares, a sus relaciones y leyes. Así como el geómetra parte de la intuición del espacio y deriva de ella todos sus conocimientos, Spinoza comienza con la intuición de la divinidad. La intuición, que aprehende inmediatamente su objeto, es el modo más alto de conocimiento, el único adecuado a la contemplación de Dios. También en la parábola de la doctrina cartesiana el punto culminante era objeto de conocimiento intuitivo; pero en ella la autoconciencia del espíritu pensante debía constituir el punto de origen de toda certeza. Y, sin embargo, ya en Descartes aparecía la propensión a considerar la conciencia de Dios como algo inmediatamente fundido en aquella autoconciencia. En Spinoza, dado su proceso de desarrollo, falta esta preparación mediante la autoconciencia, y para él, como para toda la mística, la intuición de Dios es el único contenido del pensamiento inmediatamente cierto. En el plano gnoseológico, el espinocismo está, por consiguiente, en abierto contraste con el sensualismo: considera la experiencia sensible como el grado más inadecuado e insuficiente del conocimiento. Se aproxima al racionalismo cuando considera que la comprensión intelectual del nexo entre las cosas (*ratio*) como segundo y más elevado grado del saber. Pero el elemento místico de su pensamiento exige aún un grado por encima de este racionalismo cartesiano. y se vale justamente de aquella intuición intelectual de la divinidad, que, completamente independiente y sin relación con los dos grados inferiores, debe proporcionar el contenido más apreciado del conocimiento. Esta teoría de los tres grados del conocimiento: *sensus, ratio, intuitus*, pasa, como herencia medieval, a través de todas las concepciones de la filosofía moderna teñidas de misticismo, y ha encontrado en Spinoza su forma específicamente científica.

El medio para comprender el concepto de la esencia de la divinidad en Spinoza es por analogía con el espacio. Como todas las formas geométricas están condicionadas únicamente por el espacio y sólo son posibles en él, así en Spinoza todas las cosas particulares aparecen como

formas de la única sustancia divina. Ésta es el único ser y encierra en sí la posibilidad de todas las existencias, y como las figuras espaciales y sus leyes no son nada sin el espacio en el cual aparecen, así las cosas no son nada sin la divinidad en la cual son y están comprendidas. Spinoza pone fin, de esta manera, a la incertidumbre y al equívoco en que Descartes había dejado al concepto de sustancia, y a aquella doble distinción entre sustancias infinitas y finitas, en cuanto renuncia del todo a la sustancialidad de las cosas singulares y no reconoce, con el espíritu religioso de su pueblo, otras sustancias excepto la divinidad. Su sustancia es el espacio metafísico para las cosas. Como en el espacio geométrico la unidad se identifica con su unicidad, así también aquí la sustancialidad de Dios excluye la de todas las demás cosas. Pero como, por otra parte, el espacio no es más que una representación formal, cualitativamente privada de contenido, tampoco en este concepto espinocista de la divinidad queda ninguna determinación interior; siendo todo —así habían enseñado también los místicos— no es nada. Como el espacio geométrico, considerado en sí mismo, es el vacío, así la sustancia divina según Spinoza es el vacío absoluto. Carece de contenido y de cualidad: es la nada metafísica. Como en el espacio geométrico, extraído el contenido sensible, no quedaban más que las formas vacías, así en la sustancia espinocista, extraídas todas las determinaciones particulares, no queda más que la categoría lógica de la sustancialidad. La teoría espinocista de la divinidad es la hipóstasis de una forma de pensamiento, lo que da a todo el sistema el aspecto de oscuro y exangüe; y puesto que el espacio no es la realidad material, esta sustancia privada de contenido tampoco es el ser metafísico.

Más difícil es para Spinoza derivar "en serie matemática", desde esta divinidad carente de contenido, todas las cualidades y todas las cosas particulares. Su singular y complicadísima teoría de los atributos le sirve de anillo de unión. Ésta se comprende mejor desde una analogía geométrica. Los atributos de la divinidad espinocista están, respecto a la sustancia, como las dimensiones del espacio respecto al espacio mismo. No se deben considerar como cualidades en el sentido ordinario de la palabra: son, más bien, las direcciones en que se desarrolla la naturaleza de la sustancia; pero deben ser dadas con esta naturaleza misma, más aún, constituir su propio y genuino contenido. De varias maneras se ha intentado explicar esta relación difícil. Se eligió la explicación más simple cuando se consideraron los atributos como las diversas esferas de acción de la sustancia: pero entonces no se comprendía cómo la sustancia unitaria llegaba a estas diferentes formas de manifestación de su propia fuerza. Se miraba el espinocismo a través de la lente de la teoría crítica del conocimiento, cuando se consideraba que los diversos atributos no eran más que los diferentes modos de la representación que el espíritu cognoscente está forzado a formarse de la divinidad; pero se olvidó que de este modo se presuponía el atributo del pensar, y se atribuía al espíritu finito una independencia frente a la divinidad, que el sistema de Spinoza no consiente. Se trató, en fin, de considerar los atributos como sustancias autónomas, cuyo agregado debía formar la sustancia infinita, pero de esta manera se trastornaba el carácter fundamental panteísta de todo el espinocismo. Por el contrario, toda la teoría de los atributos de Spinoza se explica apenas se toma en cuenta aquella analogía geométrica. La divinidad de Spinoza es el espacio metafísico de infinitas dimensiones; consta de estos atributos, como el espacio geométrico de sus tres dimensiones; pero, tanto una como otro, no porque las dimensiones sean algo autónomo y el todo resulte de la suma, no porque sean manifestaciones independientes de la fuerza aislada del conjunto; ni tampoco, porque constituyan sólo los diversos aspectos de una consideración que toma en cuenta el aspecto exterior; sino, más bien, porque la intuición de la totalidad agota en estas distintas dimensiones su genuina esencia, y porque la esencia no puede ser ni llegar a conocerse sin los atributos, ni los atributos sin la esencia.

La hipótesis de un número infinito de atributos es sólo una exigencia implícita en la originaria tendencia panteísta del concepto de la sustancia divina. La intuición humana es incapaz de satisfacer plenamente esta exigencia y debe, por ende, limitarse a la consideración de aquellos atributos que son accesibles a la naturaleza humana. Éstos son los dos atributos del pensamiento y la extensión. Desde este punto de vista hallamos ya la renuncia a un conocimiento de Dios perfectamente adecuado, por otra parte la primera fractura en el método deductivo de la filosofía de Spinoza; porque no se puede deducir del concepto de sustancia que justamente éstos sean los dos atributos que el hombre puede conocer, pero se lo puede afirmar solamente por haber acogido la experiencia, sin advertirlo, en el proceso de la síntesis; y por el modo cómo ha sido acogida, Spinoza depende indudablemente de la filosofía cartesiana ante todo, pero también de aquel concepto general, según el cual se estaba habituado a considerar el mundo del espíritu y el de los sentidos como dos esferas independientes de la realidad metafísica. Este contraste es también absoluto para él, y no existe ningún lazo causal entre ambos reinos de la experiencia; todo lo que ocurre en el mundo espiritual está condicionado sólo por éste y sólo es comprensible desde éste, y lo mismo sucede para los movimientos en el mundo del espacio. Spinoza no puede, como Descartes, considerar cada una de estas esferas como sistemas de sustancias finitas, sino que debe considerarlas sólo como dimensiones generales de la extensión o corporeidad y de la espiritualidad o conciencia. Pensamiento y extensión son, por consiguiente, los dos atributos de la divinidad accesibles a los hombres, y lo que denominamos espíritus particulares y cuerpos particulares no son más que fenómenos que acaecen en estas esferas generales de la sustancia divina. En esta teoría podemos palpar las consecuencias extremas del "realismo" medieval, cuyos efectos se dejan percibir en Spinoza, aunque su pensamiento fuera decididamente nominalista por lo que respecta a los conceptos particulares de especies

correspondientes a la representación empírica del universo. En los atributos de la extensión y del pensar, la hipótesis de los conceptos generales está rechazada de tal manera que todas las cosas singulares han perdido su realidad metafísica y ésta ha quedado reducida solamente a los dos atributos más generales que la abstracción puede obtener de los datos de la experiencia: los atributos de la corporeidad y de la conciencia. Estas relaciones lógicas han tenido también una parte considerable en el desarrollo del sistema espinocista, por lo que respecta a su vínculo con la filosofía escolástica y a su terminología.

La teoría de los atributos sirve, dentro del espinocismo, para ordenar las cosas particulares en esferas completamente separadas, que deben coexistir independientemente en la divinidad infinita, y no ofrece ningún asidero a la solución del problema de la individuación. Cómo surgen las cosas particulares dentro de cada uno de estos atributos y cómo se desarrolla el proceso del devenir en cada una de estas esferas, son problemas que permanecen insolubles. Es cierto que desde un principio las cosas singulares —que Spinoza designa como "modos" de la sustancia divina— no pueden valer como algo existente en el sentido de la realidad metafísica, sino sólo como existentes en el sentido de fenómenos particulares. Deben ser consideradas como emanaciones de la naturaleza de la divinidad y, para ser susceptibles de conocimiento científico, como emanadas necesariamente de ésta. Pero para Spinoza la necesidad es sólo de índole matemática, y por eso considera como relaciones de secuencia matemática las relaciones de los modos respecto a la sustancia. En este punto de su sistema aparece muy clara la aplicación del método geométrico a la concepción metafísica. Así como de la naturaleza del espacio derivan todas las formas geométricas y sus relaciones, así de la esencia de Dios derivan el mundo de las cosas y sus leyes. Pero la secuencia matemática no es un acaecer en el tiempo, sino sólo una condicionalidad eterna, no es algo que se produce una vez, sino una relación de dependencia existente en la eternidad. Por esta razón Spinoza se ve constreñido a declarar que la consideración del acaecer, desde el punto de vista de la concepción temporal, es un conocimiento inadecuado y oscuro, y a exigir que la filosofía conciba las cosas sólo como una "consecuencia eterna" de la naturaleza de Dios, que sea un pensamiento *sub quadam specie aeterni*, es decir, en cierto modo desde el punto de vista de la eternidad. También aquí se presenta involuntariamente la comparación con los sistemas del misticismo, que consideraban un acaecimiento eterno y no un hecho histórico el contenido de la revelación religiosa. El progreso de Spinoza consiste en haber generalizado esta concepción a todo el acaecer. Pero si con el carácter temporal el acaecer pierde su más íntima esencia, la analogía geométrica de Spinoza elimina toda eficacia y toda participación activa dentro de aquél. El espacio no es la causa eficiente del triángulo ni de la equivalencia de los tres ángulos del triángulo a dos rectos; y si todo modo debe derivar de la esencia de la sustancia, de la misma

manera como los axiomas geométricos derivan de la naturaleza del espacio, la sustancia de Spinoza no es la causa real y eficiente de las cosas. Es cierto que Spinoza designa a menudo a la divinidad también como naturaleza (*Deus sive natura*), y más precisamente —para distinguirla del sistema de las cosas particulares que llama *natura naturata*— con el nombre de *natura naturans*, expresión que se debe traducir por "naturaleza agente". Pero lo que Spinoza llama acción de la divinidad no es más aquella viva participación de las fuerzas, que Bruno había querido significar, sino más bien la relación matemática entre fundamento y consecuencia [1]. De la idea de producción se ha separado en Spinoza la esencia viviente de la causalidad, y como sustancia, para él, sólo significa la categoría lógica de sustancialidad, la "secuencia" no es más que la relación lógica de dependencia. El mundo está muerto: en él nada ocurre verdaderamente; en él no hay más que una relación de dependencia eternamente determinada. Este mundo no está animado por una fuerza natural que obra vivamente, no es más que el espacio vacío en el cual se construyen —no se sabe cómo— líneas, superficies y cuerpos, que luego vuelven a desvanecerse. También aquí existe el mismo vacío, la misma rigidez, la misma ausencia de vida, como en la esencia de la sustancia; pues de la nada sólo puede derivar la nada.

La verdadera tarea de Spinoza consistiría en demostrar cómo cada objeto particular resulta necesariamente de la esencia general de la divinidad. Pero también esto es imposible. Pues la dirección particular que adopta la secuencia a partir de la esencia de la divinidad hacia un modo aislado determinado, no puede ser deducida sino sólo captada empíricamente. Jamás se hubiera hecho una geometría con la mera idea del espacio vacío si no se hubieran conocido, mediante la experiencia sensorial, formas aisladas del espacio, y jamás se hubiera producido el espinocismo a partir de la mera idea de la sustancia, si el filósofo no hubiera tenido, por su experiencia, el conocimiento de las cosas aisladas, que reclaman su explicación a partir de la esencia divina. Por segunda vez, y mucho más ampliamente irrumpe aquí la experiencia en el proceso de la deducción. Al mismo tiempo se obtiene otro resultado: es verdad que Spinoza postula continuamente que la totalidad de las cosas es la consecuencia necesaria de la esencia de la divinidad, pero no es capaz de derivar su modo de producción, en la forma enseñada por la experiencia, desde la esencia de la divinidad, que es el Todo y lo Uno, como no lo había podido hacer ninguna otra filosofía deductiva

[1] Esto se aclara si se piensa especialmente en el significado matemático del principio de dependencia introducido por Schopenhauer con el nombre de principio de la razón de ser (*Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, cap. VI), del que Schopenhauer demuestra que no tiene ni sentido de causa real ni de causa de conocimiento. Dado el carácter fundamentalmente matemático de su pensamiento, Spinoza sólo conoce de hecho esta significación de dependencia. Por eso "ser causado" y "estar fundado" no es más que una deducción matemática, y, por lo mismo, la relación causal pierde, para él, su significado de causalidad real. El concepto de fuerza no existe para Spinoza.

y ninguna otra concepción panteísta del mundo. Hay una enseñanza inolvidable que asoma de la filosofía eleática: partiendo de lo Uno no se puede concebir jamás lo múltiple. Ya Nicolás de Cusa había señalado que la serie infinita de lo finito, en la cual lo infinito se presenta como mundo, depende de lo infinito solamente como un todo, pero que ningún modo particular de ella está más próximo a lo infinito que los demás: en esto radica la principal diferencia entre el panteísmo moderno y el sistema de la emanación de los neoplatónicos.

Esto se expresa en Spinoza por la distinción entre los modos finitos, las cosas particulares y los estados particulares, y los "modos infinitos". Por éstos entendía las conexiones infinitas en que los modos finitos se presentan como fenómeno total de la sustancia divina; ellos son: en el atributo de la extensión, el espacio y la materia; en el atributo del pensamiento, el *intellectus infinitus*, y finalmente el universo mismo como totalidad unitaria de la *Natura naturata*. Pero si en estos "modos infinitos" hemos de ver los anillos de enlace, gracias a los cuales los atributos con su "infinita causalidad" han de pasar en la serie de los modos, queda sin embargo aún, de una parte, la determinación, sin fuerza y sin tiempo, de la "secuencia" matemática, y de la otra, la inconmensurabilidad entre lo infinito y lo finito.

Pero entre los modos finitos el espinocismo debe conformarse con aplicar el principio de la "secuencia" necesaria a la relación recíproca de las cosas singulares, y en este terreno lo ha hecho con una coherencia única en la historia del pensamiento humano, que no se detiene frente a ninguna deducción contraria a la opinión corriente. Su filosofía pretende representar sin excepción toda cosa particular como consecuencia necesaria de otros procesos; y como para esta explicación no existe relación inmediata con la esencia divina, las cosas particulares aparecen como una cadena infinita de fenómenos necesarios, sin comienzo ni fin. La sucesión cronológica que admitimos entre ellos es sólo una confusa imagen de los sentidos de la dependencia existente entre ellos. En esta ininterrumpida conexión de eventos no puede existir el azar. Surgir sin una causa contradice el concepto de modo, y por consiguiente la casualidad no es más que un "asilo de nuestra ignorancia" respecto a la verdadera dependencia recíproca de las cosas. Pero si en la explicación de las cosas singulares Spinoza asegura siempre que cada una de ellas puede entenderse sólo a partir de sus causas, bajo la expresión indeterminada de "causa" se oculta siempre la idea de secuencia matemática. Más aún, toda su concepción de la dependencia en que se hallan las cosas particulares, adquiere un fuerte sabor geométrico por el equívoco de la palabra *determinatio*. Como la figura geométrica depende de las líneas que la limitan y la separan del espacio restante y de las demás figuras, así para Spinoza la condicionalidad recíproca de las cosas significa sobre todo la relación, según la cual toda cosa particular debe recibir su propia particularidad de la exclusión de las demás. La célebre afirmación: *omnis determinatio est negatio* significa que todas

las determinaciones que una cosa recibe de otra consisten en que las particularidades de la cosa determinante están excluídas de la naturaleza de la cosa determinada. De esto resultaba para Spinoza la conclusión auténticamente escolástica de que la ausencia de determinadas cualidades era considerada como la real determinación de las cosas particulares, y que por consiguiente la negación, mero proceso psíquico, fué interpretada como una realidad metafísica.

En base a este principio se ordena, dentro de cada atributo, el sistema de los modos que le corresponden, según el esquema de las consecuencias necesarias, de manera que cada uno de estos atributos, con toda la serie de sus fenómenos particulares, permanece cerrado en sí mismo. Cuanto más sutilmente aplicó Spinoza este principio, tanto más claro resultó para él el problema de la conexión aparente que existe entre los dos atributos en la relación de cuerpo y alma. Se repite aquí la misma dificultad con que había tropezado Descartes y que sirvió de estímulo al desarrollo del ocasionalismo. Para Spinoza resultó fácil superarla. Según su sistema, todos los atributos estaban reunidos en la única sustancia divina, y en cada atributo el sistema de los modos era la consecuencia necesaria de la naturaleza divina. Como esta naturaleza es en todos la misma, los sistemas de los modos en todos los atributos debían ser perfectamente paralelos, es decir, que a cada modo de un atributo debía corresponder un modo en otro atributo. Con la misma relación de dependencia con que en un atributo un modo sigue a otro, deben seguirse los modos correspondientes en todos los demás atributos. Para la relación de los atributos de la divinidad, accesibles a los hombres, la extensión y el pensamiento, derivaba por consiguiente como simple consecuencia el célebre axioma: *Ordo rerum idem est atque ordo idearum* [1]. De esta manera Spinoza anticipó de golpe todas las consecuencias del ocasionalismo. La aparente influencia de la conciencia sobre los hechos materiales y, a la inversa, de éstos sobre aquélla, se explicaba diciendo que ambos se correspondían en su necesaria sucesión alternativamente en cada momento. En base a este paralelismo, Spinoza debía sostener que todo elemento del mundo corpóreo halla uno correspondiente en un modo del mundo espiritual. Si hubiera tenido razones para llegar a esta conclusión, habría debido llegar a admitir una serie infinita de representaciones inconscientes y habría llegado a sostener la tesis en que

[1] Por desgracia Spinoza ha tornado equívoca esta tesis confiriéndole al mismo tiempo un significado gnoseológico; en este último sentido debía significar que en el sistema de la verdadera filosofía los conocimientos debían desarrollarse a partir del concepto fundamental de la sustancia divina, en el mismo orden en que se desarrollan las cosas particulares: es decir, los modos, tanto de la extensión como de la conciencia, derivan de la realidad de la esencia divina. En este sentido metafísico, por el contrario, el principio afirma que a todas las representaciones, tanto verdaderas como falsas, deben corresponder procesos corporales, como inversamente, a todos los procesos corporales deben corresponder representaciones, sin tomar en cuenta su valor para el conocimiento. Los dos significados de aquel principio se distinguen bien entre sí.

lo ha seguido la filosofía natural moderna, de que también a los más simples procesos del movimiento mecánico corresponden otros procesos, elementales también, de la existencia psíquica. Spinoza no ha trazado explícitamente este paralelismo completo de los mundos, según el cual la conjunción de los dos atributos, pensamiento y extensión, en la naturaleza divina habría de repetirse hasta las más mínimas partículas de la vida universal, sino que se ha conformado con el sesgo antropológico asumido por el tema. Concordante con esto, llama al alma humana "idea del cuerpo humano", y extrae la consecuencia de que a la perfección de una debe corresponder la del otro y que, en general, todo el movimiento de la vida psíquica es exactamente el "duplicado" de la física. A la simplicidad o a la complejidad, a la fuerza o debilidad, a la salud o a la enfermedad del organismo físico, corresponden las mismas cualidades en el organismo psíquico. Es comprensible que esta teoría pudiera fácilmente ser interpretada como materialismo: al concebir la vida física, lo mismo que la vida intelectual del hombre, como consecuencias eternas, igualmente necesarias, de la esencia de Dios, y hacerlas depender únicamente de ésta, el paralelismo entre ambas podía prestarse a ser interpretado con facilidad en el sentido de hacer depender los procesos de la vida espiritual del mecanismo de la vida material y rebajarlos hasta convertirlos en fenómenos concomitantes de ella.

Este paralelismo de los atributos presentaba, por otra parte, desde el punto de vista psicológico, una serie de dificultades, que Spinoza pareció ir advirtiendo poco a poco. Al definir el alma como la idea del cuerpo humano era difícil, por no decir imposible, hallar para la representación de la misma, para "la idea de la idea del cuerpo humano", el modo que le corresponde en el atributo de la extensión. Desde este punto de vista la autoconciencia resultaba un problema difícil. Y lo mismo ocurría con todos los hechos de la experiencia interior. Era fácil imaginarse, por lo menos en general, que a cada uno de los procesos psíquicos simples —sensaciones, percepciones sensibles, impulsos— correspondieran determinados estados corporales; pero el conocimiento de aquellos estados psíquicos, es decir, de nuestras experiencias internas, que también son modos de la conciencia, a saber, modos distintos en sus contenidos; para ellos no parecía que se hubieran hallado otros estados físicos fuera de aquellos mismos que deberían corresponder a las sensaciones, a los sentimientos y a los impulsos originarios. Aquí parecía comprometido el paralelismo de los atributos. Del epistolario de Spinoza parece desprenderse que en los últimos años de su vida se hubiera orientado hacia una interesante solución de este problema, que no alcanzó a desarrollar del todo, sino que solamente esbozó. Parece que pensaba en una relación entre los atributos por la cual se ordenarían en una serie en la cual los modos del atributo antecedente habrían constituído el contenido representativo en los modos del atributo siguiente. En la base permanecía siempre

el atributo de la extensión; en el segundo atributo, el de la simple conciencia, aparecían representados todos los estados corpóreos; pero estas representaciones, simples modos de la conciencia, serían luego objeto de la conciencia de orden superior, que constituía el tercer atributo y que podemos llamar atributo de la autoconciencia o de la autoexperiencia. El número infinito de los atributos confería a esta concepción la perspectiva de una infinita posibilidad de potenciación de este procedimiento, y la aplicación de esta idea habría conducido a Spinoza a un sistema que, a partir del mundo corpóreo, habría constituído una serie gradual de mundos de espiritualidad cada vez más elevados, de manera que al hombre le habría correspondido sólo la participación en los tres atributos inferiores: extensión, conciencia y autoconciencia. En esta transformación del pensamiento de Spinoza está la prueba del hecho que su sistema fué empujado más allá de sí mismo por el problema cartesiano de la autoconciencia.

En esta forma de la doctrina espinocista se habría debido mantener la rigurosa consecuencia con que intentaba interpretar, en cada uno de los atributos, el curso de los sucesos como una cadena puramente causal. En el campo del atributo de la extensión esto indujo naturalmente a una filosofía de la naturaleza puramente mecánica, en la cual Spinoza trató de superar aún, en la medida de lo posible, la antiteleología de Descartes. Al hacer esto demostraba conocer perfectamente los grandes descubrimientos naturales de su época, y con este propósito dirigió su atención principalmente a los problemas de la óptica. Con Bacon y Descartes acentuó, sobre todo, la exclusión de la consideración teleológica del conocimiento científico de la naturaleza. Atacó directamente el concepto de finalidad, en cuánto pretende explicar el origen o el carácter de cualquier cosa o la forma de cualquier movimiento. El fin es, en todo caso, un modo de pensar y la consideración teleológica de la naturaleza trata de relacionar ciertos modos de la extensión con fenómenos del atributo opuesto; pero, para la concepción espinocista, esto es un grave error. Sólo la necesidad matemática de las relaciones causales domina el curso de los procesos de la naturaleza, y por esta razón Spinoza debe rechazar, además del azar y la ocasión, el concepto de milagro, porque éste envuelve igualmente el concepto de una incidencia de la actividad divina finalista en el mecanismo de la naturaleza.

La aplicación del principio de la causalidad mecánica intentada en el campo psíquico por Spinoza es todavía más singular y original. También aquí sólo pudo sostener la estricta necesidad con que las funciones de la vida psíquica derivan unas de otras, y la primera consecuencia que le saltó a la vista fué la radical negación del libre albedrío, que nunca fué expresada con tanta crudeza y libertad de prejuicios como por Spinoza. No hace más que aplicar el axioma fundamental de su sistema cuando enseña que en la vida psíquica no puede realizarse ningún proceso, ninguna actividad representativa, nin-

gún acto de la voluntad que no haya sido necesariamente determinado por las funciones precedentes y justamente en la forma en que ha acaecido. Él lucha con todas las armas de la burla y de la seriedad contra la presunción de los hombres, que se creen libres y creen que en los casos particulares hubieran podido decidir de otra manera que como lo han hecho, y destruye con ingenio victorioso aquel fantasma de libre albedrío que, por malentendidas razones de responsabilidad, había sido engendrado para explicar la falta de causa. Esta demostración le resulta tanto más fácil por cuanto él, como los pensadores de los siglos XVII y XVIII, parte de la concepción psicológica de la voluntad como una función dependiente de la actividad representativa. También en Descartes aparece este concepto fundamental, pero él supo desviarse en puntos importantes como, por ejemplo, en la explicación del error, salvando por lo menos un resto de aquella antigua concepción del libre albedrío sin causa, del "poder de obrar de otra manera". Spinoza, consecuente aquí como en todo, sostuvo la dependencia total de la voluntad de las representaciones, y trató, por consiguiente, de referir todo el mecanismo de los instintos al de las representaciones. Esta tendencia general, implícita en la opinión de Descartes de que el pensamiento constituye la actividad fundamental del alma humana, fué como una máxima normativa para toda la época de la Ilustración, y había dado ya sus frutos en el maestro. En el gran discípulo se conjugó con su tendencia coherente a la causalidad matemática y se erigió, de esta manera, en tipo de la concepción determinista del mundo. Su consecuencia necesaria fué que Spinoza consideró la vida humana únicamente desde el punto de vista de la causalidad mecánica y que, con horror de su época, la aplicó a la ética y a la política. Su condena general de la concepción teleológica lo indujo a rechazar, tanto para una como para la otra, el principio de la motivación ideal y la enunciación de normas abstractas. En un campo se volvió contra la tendencia moralizadora en el tratamiento de la ética, en el otro contra las utopías de una forma ideal de sociedad. En ambos mantiene el punto de vista de la ciencia, cuando afirma que no se trata de juzgar, sino de reconocer y de comprender la realidad. Su sistema se esfuerza por tratar los procesos de la vida individual y política con rígida abstención de todo juicio personal, "como si se tratase de líneas, superficies y cuerpos". Sólo quiere demostrar la necesidad matemática, gracias a la cual a partir de los elementos simples se forman complicadas estructuras de la vida psíquica y de las formas políticas; no quiere "ni indignarse ni burlarse, sino comprender" los hechos de la vida moral y social.

En el desarrollo de esta mecánica de la vida moral y política, Spinoza depende de dos grandes predecesores cuyas doctrinas habían seguido igual dirección un poco antes que él: Descartes y Hobbes. La influencia del primero se advierte en el campo de la psicología ética, la del segundo, particularmente en el de la política. Descartes había intentado también construir el sistema de los afectos y pasiones a partir de pocas formas fundamentales. Spinoza se apropió esta idea y la desarrolló con una coherencia que fué siempre admirada como su obra maestra. Comenzó creando una base unitaria para toda la vida de los instintos, y la encontró, no sin influencia de las anticipaciones de Hobbes en la filosofía moral, en el instinto de conservación. La conservación y la protección de la propia existencia son, para él, el resorte del organismo físico y psíquico, que domina todos los demás instintos. El egoísmo consciente de esta autoconservación no es más que el modo de pensar que corresponde al instinto vital fisiológico; por él se elude o se desea todo lo que perturba o favorece la existencia del ser particular, y se lo juzga como malo o bueno. Spinoza, lo mismo que Hobbes, combate la idea de algo bueno o malo por sí mismo. No aborrecemos las cosas, dice, porque sean malas, sino que las calificamos de malas porque las aborrecemos; no deseamos las cosas porque sean buenas, sino que las juzgamos buenas porque las deseamos. Bueno y malo son determinaciones relativas, que se desarrollan sobre la base del instinto de conservación, como negación de aquello que incomoda y afirmación de aquello que agrada. El afecto con que acogemos lo que nos agrada es la alegría (placer), y aquel por el cual sentimos lo molesto es el dolor (desplacer). Ambos tienen por base el deseo en general, como aspiración a la autoconservación y al autoperfeccionamiento. A partir de esta primera subdivisión, Spinoza desarrolla en adelante el sistema de los afectos y pasiones humanas, como ya lo había hecho Descartes, mediante la síntesis de las variadas representaciones de los objetos y de las causas de los deseos y de los afectos. No teme poner al desnudo el origen de los sentimientos y de las pasiones humanas, y arranca con grandiosa crudeza la máscara de los oropeles detrás de los cuales la sofística del corazón humano suele esconder la potencia de los instintos fundamentales. En su ingenua audacia su representación es clásica frente al desarrollo del carácter de cada estado particular de ánimo tomado en consideración; en el complejo acusa defectos atribuíbles al estado incompleto de la psicología de su época, que no tenía en cuenta la diferencia fundamental entre afectos y pasiones, y que, por consiguiente, aproximaba en ciertos puntos procesos heterogéneos. Por otra parte uno de sus grandes méritos es haber tratado de mantener muy estrechamente la correlación entre estas *perturbationes animi* y los procesos corporales. Por el paralelismo de los atributos, todo deseo debe corresponder a un determinado estado de movimiento del cuerpo, todo afecto suave a un perfeccionamiento, todo afecto triste a una disminución o perturbación del organismo físico. Spinoza no está en condiciones, como es natural, de aplicar este principio a todo proceso particular mediante los conocimientos fisiológicos; pero la mera voluntad de hacerlo y la intención de principio constituyen un progreso notable y una hipótesis que atraviesa las investigaciones futuras.

Este concepto naturalístico de la vida psíquica pareció a la opinión corriente como una destrucción de las convicciones más sagradas, y lo mismo se puede afirmar de la seguridad con que Spinoza en su Tratado político aplicó el mismo principio al conocimiento de la vida dentro del Estado. Así como había derivado sus conceptos morales fundamentales de bien y de mal, de manera meramente gnoseológica, como medios para indicar lo que el hombre desea o repugna, confiere también al concepto básico del derecho un sesgo puramente naturalístico, sentando el principio que cada uno tiene tanto derecho como poder tiene, y que la esfuera del derecho de un individuo no es otra que la esfera en que se extiende su instinto de conservación. El derecho natural es, para Spinoza, la completa explicación del egoísmo, y en esto va aún más lejos que Hobbes, para el cual esta manifestación del egoísmo era sólo un estado que precedía al estado de derecho. Pero las consecuencias son, en principio, iguales en ambos pensadores, y también Spinoza esboza el mecanismo de la vida estatal en base a esta lucha de todos contra todos, a que debe conducir el simple desarrollo del egoísmo individual. El instinto de conservación conduce directamente a la aspiración de asegurarse la existencia personal y su esfera de poder, es decir, de derecho, y la comprensión de la poca seguridad de la vida y de la posesión, necesariamente unida a la lucha de todos contra todos, conduce al contrato de Estado, gracias al cual, por común voluntad de los individuos se crean ordenaciones con fuerza legal, dirigidas a la seguridad y al bien de cada uno. Para Spinoza, lo mismo que para Hobbes, el Estado no es más que una gran máquina construída por el hombre a fin de aumentar su propio bienestar, y el valor de las formas estatales particulares depende sólo del grado de aptitud para satisfacer este fin. Por esta razón Spinoza combate la forma estatal absolutista, que Hobbes había defendido. Afirma con razón que ésta no corresponde al concepto de Estado. Hobbes la había justificado diciendo que todos los individuos transfieren su derecho al monarca; pero con esto, demuestra Spinoza, el derecho, es decir, el poder del individuo, es abolido, y no solamente falta el fin de la unión estatal, sino que está invertido. El absolutismo no es una forma de Estado, sino sólo una forma de la lucha de todos contra todos, y justamente aquella en la cual uno ha derrotado a los demás. El mecanismo del Estado tiene, en cambio, la misión de poner la esfera de poder y de derecho de uno en tal relación con la de otro, de modo que ya no se perturben mutuamente; y esta misión, según Spinoza, es resuelta de la mejor manera por medio de una constitución nacional republicana. Lo mismo que Hobbes, llegó a estas consecuencias especiales a través de experiencias políticas. Con muchos otros había experimentado que Holanda republicana permitía una tranquilidad y seguridad relativamente favorables de la vida individual. Pero también tuvo oportunidad de darse cuenta de los peligros de la vida republicana, pues asistió cuando la plebe de La Haya desgarró, en su

fanatismo, a los hermanos de Witt; y pueden haber sido estas explosiones de la oclocracia lo que lo determinaron a inclinarse por una constitución aristocrática. Pero por otra parte, en correspondencia con las determinaciones éticas de su sistema, era natural que desease que esta aristocracia no fuera la de la sangre, sino la de la cultura, del buen sentido y de la experiencia política. Es innegable que las argumentaciones del *Tratado político* sobre las instituciones de la constitución monárquica y de la aristocrática están inspiradas en una inteligente comprensión de los problemas políticos, sugeridos por la situación particularmente complicada de los Países Bajos durante los últimos años del filósofo.

A primera vista parece casi imposible que sobre la base de la concepción del mundo espinocista haya podido desarrollarse una ética. Si la diferencia entre el bien y el mal sólo es buscada en lo que el hombre realmente desea o rechaza, parece imposible establecer un criterio con el cual se determine con validez universal qué es digno de deseo y qué es digno de rechazo. En el vasto campo de la necesidad psicológica, todos los procesos de la determinación volitiva se desenvuelven con el mismo derecho, y no se puede prever cómo podría llegarse a alabar a unos y reprobar a los otros. No obstante Spinoza logró encontrar a partir de sus principios una base de la ética; más aún, todo su pensamiento va orientado de tal modo hacia ese principio que esta última conclusión de su filosofía fué para él la más valiosa y le dió el nombre a su obra principal. Spinoza encontró el concepto de la virtud mediante un enlace en sumo grado peculiar de sus ideas. En primer lugar se enlaza, de una manera muy naturalista, a su antigua acepción según la cual *virtus*, antes de adquirir un sentido ético, significaba sólo capacidad, y pone este concepto en relación con el instinto de conservación. La aspiración del propio perfeccionamiento, es decir, del incremento del poder individual, es el contenido peculiar del instinto de conservación, y la capacidad no es más que la realización de esta aspiración. Por eso dice Spinoza que la virtud (en el sentido de capacidad) es idéntica al poder. Tampoco la norma moral puede exigir del hombre nada que sea contrario a su naturaleza, más bien es idéntica a la ley natural. Su único mandamiento es exactamente el mismo que el instinto natural de la autoconservación: "aumenta tu poder"; y el concepto ético de virtud no es más que la aspiración al pleno desarrollo de las fuerzas de la naturaleza humana. En este sentido la ética de Spinoza, independientemente de todas las premisas religiosas, trata de insertar la vida moral en el terreno de la realidad natural, y representarla como su producto necesario. Pero para llegar, a partir de este principio, a un desarrollo de las leyes morales, Spinoza necesita también otro intermediario, y es notable el modo sencillo y genial con que enlaza para este fin pensamientos de Bacon y Descartes. De acuerdo al paralelismo de los atributos, la perfección, es decir, la virtud del alma, sólo puede enlazarse con la per-

fección, es decir, con la virtud del cuerpo. El cuerpo más capaz es el más robusto, el que tiene el mayor poder; el alma más perfecta es aquella en que el atributo del pensamiento está más vigorosamente desarrollado, aquella que posee las representaciones más correctas, es decir, más claras y distintas. Por eso, la virtud consiste para Spinoza en el ideal cartesiano del conocimiento racional claro y distinto; pero el paralelismo de los atributos implica la consecuencia de que esta virtud sapiente envuelve al mismo tiempo el mayor poder corporal, y de esta manera, el principio baconiano de "saber es poder" se funde con el concepto cartesiano del pensamiento correcto en el concepto espinocista de la virtud. El hombre virtuoso es el que sabe y por lo mismo es a la vez el poderoso; es aquel en que un único modo de existencia individual posee una perfección igualmente elevada en ambos atributos. No debe molestarnos la aparente contradicción en que esta teoría se encuentra con el hecho comprobable de que el desarrollo de la fuerza psíquica no siempre es simultáneo al de la fuerza corporal en sentido ordinario; mas vale recordar que Spinoza entiende por esfera de fuerza de un cuerpo la totalidad de los efectos que este cuerpo es capaz de ejercitar por cualquier mediación, y en este sentido se deben atribuir a la esfera de la potencia que corresponde a la virtud en el sentido espinocista todos los efectos reales que, según el espíritu de la filosofía de Bacon, pueden emanar del saber. Es un concepto de virtud que, del modo más extraño implica, por un lado, un contenido teorético, y por el otro, un sentido eminentemente práctico de la actividad real; es, entre todos los conceptos de virtud expuestos en la historia del pensamiento humano, el más intrincado y a la vez más original, tanto más interesante cuando se recuerda que el autor de este concepto, si bien poseía en grado sumo esa virtud teorética del pensamiento claro, no podía jactarse de esa ventaja, en sentido físico, sobre el mundo externo.

Construídas sobre esta base, las teorías éticas de Spinoza llevaban impreso el carácter hacia el cual necesariamente tendía ya la filosofía cartesiana. En ambos la virtud se manifiesta esencialmente en forma de pensamiento claro y racional, así como también en la vida de ambos hombres se destaca la entrega sin reservas al puro conocimiento racional como rasgo básico de su carácter y de su destino. Siguiendo una indicación de Descartes, Spinoza establece un feliz acuerdo de esta teoría, como desarrollo de su concepto de la virtud, con la antítesis aristotélico-escolástica entre actividad y pasividad. Un cuerpo es tanto más perfecto y fuerte cuanto más actúa y menos padece la influencia de otros: el alma humana es tanto más perfecta y virtuosa cuanto más activa se mantiene y menos pasiva es. Los afectos y pasiones, cuyo sistema ha esbozado Spinoza, son para el alma los estados oscuros y confusos de la pasividad, son al mismo tiempo las representaciones de aquellos estados en que el cuerpo se mantiene pasivo bajo la influencia de fuerzas externas. Esos afectos y pasiones son, por consiguiente, en

todas sus formas, estados de imperfección, de debilidad, de no-virtud. Frente a ellos, el pensar claro y distinto ha de considerarse como el estado de la pura actividad del alma, en la cual ésta se determina a sí misma y no padece influencias exteriores. A este estado de actividad teórica corresponden los "afectos activos", enlazados al conocimiento puro, y por éste, en virtud de la naturaleza misma de la cosa, son, sin excepción, estados de alegría, de felicidad, porque son las formas más altas de la autoconciencia y del autoperfeccionamiento. Aquí vuelve a prevalecer, en su sentido ético, el ideal cartesiano del racionalismo puro, es decir, del pensamiento determinado sólo por sí mismo.

Esta oposición entre actividad y pasividad se identifica en Spinoza con la de independencia y dependencia, o libertad y servidumbre. El concepto moral de libertad no contradice el de la necesidad causal, y es más bien su perfeccionamiento máximo. La libertad es el estado en el cual el modo finito está condicionado en sus actividades únicamente por el contenido de sus propias determinaciones; la servidumbre, en cambio, es aquel estado en el cual este modo depende de la influencia de otros seres finitos. Libertad no es, por consiguiente, más que autodeterminación. Libre es aquel cuerpo cuyos movimientos no están determinados por ningún otro cuerpo, libre es aquella alma cuyas decisiones dependen solamente de su pensamiento racional. De ahí deriva que en los estados de afecto o pasión el hombre no es libre; en cambio es libre en el estado del conocimiento racional. Virtud es poder, y virtud es libertad; pero esta virtud no es más que el verdadero conocimiento. La tarea moral consiste solamente en superar las pasiones mediante el pensamiento. Una pasión no se puede superar más que comprendiéndola. Toda la vida moral consiste en la lucha de la razón contra las pasiones, y su finalidad es elevar a los hombres desde la esclavitud hasta la libertad.

Con estas ideas Spinoza se sustrae a las rígidas formas de su racionalismo y se eleva al elemento original del misticismo del cual nació su filosofía. ¿Qué es, al fin, este conocimiento en que deben consistir la virtud, el poder y la libertad del hombre? Es la intuición de Dios y la comprensión de la necesidad con que eternamente emanan desde lo Uno todas las cosas. El conocimiento de Dios es el ápice de la ciencia y de la virtud. Pero si la virtud libra al hombre de la servidumbre en que se encuentra bajo el dominio de sus afectos y de sus pasiones, esta virtud del conocimiento de Dios es el poder redentor que eleva al hombre por encima del mal y de los pecados del mundo y lo hace participar en la perfección eterna de la divinidad infinita. Con estas ideas la gran sinfonía del sistema espinocista recobra su tonalidad religiosa inicial: porque toda religión tiene sus raíces en la necesidad de redención y busca la liberación de los males del mundo.

Desde aquí Spinoza realiza la última síntesis de su pensamiento. El conocimiento perfecto de Dios tiene su fuerza redentora en el hecho de que libra al hombre de todos los afectos y las pasiones que incli-

nan su voluntad a las cosas finitas, y donde esta virtud se ha afirmado plenamente no queda más que un solo objeto posible para la voluntad del hombre: el objeto de este mismo conocimiento, la divinidad. Donde Dios colma todo el pensamiento, colma también la voluntad. Quien conoce perfectamente a la divinidad no desea otra cosa más que ella. El conocimiento de Dios es una sola cosa con el amor de Dios. El que sabe que no hay más que una sola sustancia y que todo lo demás son fenómenos transitorios de la misma, ya no desea estos bienes pasajeros, sino que abraza con su amor espiritual solamente a la divinidad. Este anhelo está seguro de su eterna satisfacción. Todos los demás bienes se desvanecen, todos los demás deseos, inclusive los pasajeros, faltan a su fin o proporcionan un placer transitorio: el amor a la divinidad y la beatitud de este amor son eternos como su objeto. El amor de Dios, que se identifica con el conocimiento de Dios, es el bien supremo. Cuando Spinoza busca finalmente una expresión definitiva para este amor espiritual por la divinidad, le basta considerar que cada alma que en el conocimiento se eleva a la beatitud del amor de Dios, es sólo un modo de la esencia infinita de la divinidad y no lleva en sí y no puede desarrollar otra naturaleza y otra fuerza que las de la divinidad misma. El amor con que el hombre abraza a la divinidad no es, al fin, más que el amor de Dios hacia sí mismo: *amor intellectualis quo Deus se ipsum amat*. La sustancia divina es todo en todo: también nuestro amor hecho de conocimiento de ella no es más que el movimiento eterno, por el cual, de las formas finitas de su ser retorna a sí misma.

De esta manera el sistema de Spinoza desemboca en la misma idea que constituye la médula íntima de todo su pensamiento y de toda su vida, en la idea mística del amor de Dios. Todo el aparato del método geométrico y el pesado procedimiento de la deducción racionalista han sido medios para saciar su sed religiosa del perfecto conocimiento de Dios. En esto reside la singularidad absoluta de su sistema: en haber puesto el racionalismo al servicio del misticismo y en haber tratado de satisfacer la piadosa necesidad del sentimiento religioso con la más rígida claridad y distinción de pensamiento. Su familiaridad con el método cartesiano lo salvó de aquellas nebulosidades con que el pensamiento místico suele expresar sus revelaciones, y su profunda religiosidad lo preservó de conformarse con el vacío abstracto del racionalismo naturalista. En esta doble aspiración se halla igualmente lejos de la oscuridad del misticismo corriente como de la falta de comprensión con que el racionalismo posterior privó de su íntimo valor a los problemas más altos del pensamiento. Por otra parte, en la doctrina de Spinoza los dos antagonistas, el misticismo y el racionalismo, se tocan para rechazarse tanto más violentamente. Su tentativa de hacerlos compenetrar íntimamente fracasa. El contenido que el método matemático del racionalismo era capaz de dar a la idea mística de la divinidad era la nada absoluta. Para el pensamiento re-

ligioso de Spinoza la divinidad es todo: en su metafísica no es más que una vacía forma conceptual. Su religiosidad no pudo crear una filosofía capaz de volver a dar el pleno contenido de este sentimiento religioso.

El sistema de Spinoza ocupará siempre un puesto eminente entre las tentativas del pensamiento humano para hacerse consciente de su precioso contenido en la forma cerrada de la ciencia. Su sistema es quizá el más imponente poema del concepto que haya salido jamás del cerebro humano; la severa lógica de su pensamiento y la pureza e integridad de su convicción le aseguran la admiración de la posteridad, pero la irreductible contradicción entre el ardor de su amor a Dios y la tajante frialdad de su consideración del mundo, perturbará siempre la tranquilidad con que se querría gozar del grandioso complejo de sus ideas.

§ 27. NICOLAS MALEBRANCHE

Por extraña que parezca la unión de racionalismo y misticismo en Spinoza, a pesar de la contradicción fundamental que existe entre ambos, y por nueva que parezca esta fusión, el desarrollo del sistema cartesiano ha producido también en Francia un fenómeno que, aunque de alcance limitado, es semejante en sus líneas principales. Este hecho singular se debió a la relación en que se puso el cartesianismo, en virtud de cierto íntimo parentesco, con las doctrinas del Padre de la Iglesia, San Agustín. Este hecho se desarrolla dentro de una orden eclesiástica que guardaba estrechas relaciones con la historia del cartesianismo. La Congregación de los Padres del Oratorio de Jesús había sido fundada por el Cardenal Berulle, amigo de Descartes: a instancia de sus insistentes reclamos, éste se decidió a publicar sus propias obras; y había sido justamente el Cardenal Berulle quien introdujo en el Oratorio el estudio de la filosofía cartesiana. Se trataba de una Orden sin restricciones jerárquicas, una asociación libre de hombres retirados del mundo para realizar una elaboración científica del dogma: una Orden en que, por estas razones, los jesuitas distinguían y combatían una herejía inclinada secretamente hacia la Reforma. De hecho las investigaciones de estos hombres se volvían, con una tendencia no del todo distinta de la Reforma, desde la escolástica aristotelizante hacia la patrística platonizante. Uno de ellos, G. GIBIEUF había intentado precedentemente con su obra *De libertate Dei et creaturae* (1630), complementar la doctrina tomista de la libertad con argumentos escotistas y agustinianos. En conjunto, los oratorianos veneraban en San Agustín al más grande de los maestros de la Iglesia, mientras los jesuitas se atenían a Santo Tomás de Aquino. También aquéllos perseguían cierta tendencia a la interiorización de la conciencia religiosa y entraron, por esta razón, muy pronto en conflicto con la autoridad eclesiástica. En este terreno se encontraron la filosofía cartesiana y el agustinismo y con la intención explícita de conciliar, gracias a la unión

de ésta con aquélla, el dogma con la ciencia moderna y la cultura laica, ANDRÉ MARTIN escribió la *Philosophia christiana*, publicada en 1671 bajo el seudónimo de Ambrosius Victor. El puente entre ambas doctrinas era esencialmente la teología y la estrecha relación en que, para ambos pensadores, la conciencia de Dios es dada con la autoconciencia del hombre. Era la idea de que el autoconocimiento del hombre se basa sobre su conocimiento de Dios, que el conocimiento de la divinidad está fundido inseparablemente con nuestra autoconciencia, y que esta unión ha de constituir el punto de partida seguro para todo el saber humano. Si en lugar de la forma puramente gnoseológica que había asumido en Descartes, se daba a este concepto, en el sentido de San Agustín, una coloración más religiosa, se aproximaba mucho al principio del misticismo, según el cual todo saber tiene sus raíces en la conciencia y todo conocimiento humano deriva de la intuición entusiasta de Dios; por consiguiente, a partir de esta unión terminó por desarrollarse un sistema que elaboró las ideas de Descartes hasta hacer de ellas un misticismo, muy distante, es verdad, del panteísmo espinocista, y que tendía más bien al teísmo agustiniano.

NICOLÁS MALEBRANCHE fué el fundador de esta doctrina. Nacido en 1638 en París, se vió destinado desde su juventud, a causa de su precaria salud, a una vida tranquila, retirada, entregada a la contemplación y a la ciencia, y hacia fines de sus veintitrés años ingresó en el Oratorio. Ocupado durante mucho tiempo en otros estudios, apenas conoció hacia 1664, por accidente, el sistema cartesiano, y se apoderó de él con un celo que lo hizo dueño del sistema en poco tiempo y le permitió aquel desarrollo que habría de hacer célebre su nombre. En 1675 hizo imprimir su obra admirada como la principal: *De la investigación de la verdad*, y trece años más tarde un compendio de su sistema en las *Conversaciones sobre metafísica y religión*. Entre sus escritos menores que en forma más popular exponían y demostraban principalmente la idea de la unidad de la filosofía cartesiana, y de la suya con la doctrina cristiana, es decir, agustiniana, merece citarse el *Tratado de la naturaleza y de la gracia* (Amsterdam, 1680) que originó una larga y violenta discusión con ARNAULD. Por su interpretación puramente racional de la filosofía cartesiana (evidentemente más próxima al espíritu del maestro) los cartesianos de Port Royal, cuyo representante era Arnauld, no podían aceptar las ideas místicas de Malebranche. Esta disputa, cuyos documentos hizo imprimir por su parte Malebranche (4 vols., París, 1709), como una colección de todas las respuestas a Arnauld, es el único acontecimiento notable en el retiro científico del filósofo, el cual, gracias a una feliz severidad y temperancia de vida, alcanzó una alta vejez y murió en 1715, poco después de una conversación sostenida con el filósofo inglés Berkeley, como consecuencia de la emoción, según se dice, que le ocasionó el contacto con aquel pensador, en muchos aspectos afín a él y en otros diametralmente opuesto.

El sistema de Malebranche se ha desarrollado a partir del cartesianismo indudablemente en la misma dirección que el ocasionalismo, y está determinado tanto metafísica como gnoseológicamente por la posición que los ocasionalistas dieron a los problemas. Si era muy importante el concepto de sustancia en la filosofía cartesiana, mayor era la indecisión con que Descartes mismo lo había tratado, lo cual daba motivo a perfeccionar su sistema. Lo que vale para los ocasionalistas y para Spinoza vale también para Malebranche; éste parte, en un acuerdo casi literal con Geulincx, de la opinión ocasionalista de que no se puede hablar de la influencia recíproca de las sustancias corpórea y espiritual, sino que la aparente conexión del mundo espiritual con el corpóreo presupone una continua mediación por obra de la voluntad divina. Pero Malebranche extrae en seguida la clara y definida consecuencia de que esta opinión suprime toda autonomía del movimiento, tanto en el mundo material como en el espiritual, y que por consiguiente las sustancias finitas cesan de ser activas y queda la sustancia divina como razón única de toda actividad. Llega al mismo resultado en base a la física cartesiana y a las consideraciones sobre la causalidad, que también Geulincx había asociado a ellas. Según éstas, un cuerpo aislado nunca está dotado de fuerza autónoma de movimiento, y no es nunca, en sentido propio, la cosa que mueve, sino siempre la cosa movida. Aquello que obra realmente en el mundo de la extensión es la fuerza divina, que comunicada en medida constante a la materia es transmitida a las partes aisladas de ella, siempre en medida diversa. La fuerza que un cuerpo aislado puede ejercer no pertenece en realidad a él mismo y no es más que una parte, tomada en préstamo, de la fuerza divina universal. No sólo, por consiguiente, los cuerpos no obran sobre los espíritus, sino tampoco los espíritus sobre los cuerpos. Éstos sólo son objetos y no causas de movimientos. Ser causa quiere decir producir, crear; ahora bien, quien considera las cosas singulares como causas agentes, piensa como pagano, y éste es el error fundamental de toda la filosofía antigua. Dios, único creador, es también único agente. Las cosas son sus efectos y ellas mismas son ineficientes. Lo que sucede en el mundo no es una consecuencia del modo de ser natural de las cosas, sino la expresión de la infinita y eterna actividad de Dios. El concepto de sustancia, aplicado a las cosas finitas, pierde explícitamente para Malebranche todo aspecto de causalidad; éstas son sólo existencias y no puntos de partida autónomos de movimiento. El paralelo con el espinocismo es evidente; de igual modo ha renunciado a toda sustancialidad de las cosas; pero en Spinoza hay mayor coherencia inclusive en la terminología, por haber considerado justamente a la divinidad como la única sustancia.

Malebranche deriva por vía ocasionalista del sistema de Descartes la opinión de que Dios es el único agente en todo el universo: en sus resultados coincide exactamente con el concepto religioso de San Agustín. Pero se halla necesariamente trabado por las mismas dificultades

insolubles en las que irremediablemente había caído prisionero San Agustín. También Malebranche puede aplicar esta teoría solamente en relación al influjo recíproco del mundo material y el espiritual y, por otra parte, al proceso inmanente del devenir material; fracasa en el punto más importante, es decir, en lo relativo al proceso de la vida psíquica. Es consecuencia necesaria de esta opinión el que, tanto en el mundo corpóreo como en el espiritual, las sustancias particulares, es decir, las almas humanas, no poseen autonomía, y que también en este campo todo lo que ocurre emana inmediatamente de la única fuerza agente, es decir, de la divinidad. Pero si se quiere ser consecuente, se llega al resultado que Dios también se equivoca y peca. Si en realidad no obramos nosotros mismos, sino la divinidad obra en nosotros y por medio de nosotros, no podemos ser responsables del error y del pecado. Y aquí vuelve a resaltar en Malebranche, lo mismo que en la teoría de la predestinación de San Agustín, el problema del error y del pecado. No lo evita como hizo su gran predecesor; admite que los hechos del error y del pecado no se pueden negar y que, por otra parte, la divinidad no puede ser responsable de ellos. Admite, por consiguiente, la hipótesis de que estos hechos están fundados en una libertad y actividad autónomas del alma humana. Trata de simplificar el problema queriendo considerar el error, no sólo teológica sino filosóficamente, en el sentido de la gnoseología cartesiana, como un modo o una consecuencia del pecado. Suscribe el pensamiento de Descartes que hace depender el juicio falso de una usurpación de la voluntad, que quiere juzgar inclusive donde no podría hacerlo. Agrega que el hombre, a consecuencia del pecado original, ha caído bajo el dominio de la sensualidad y, por consiguiente, (según el principio cartesiano) de la falta de claridad y de la confusión de las representaciones. Pero la derivación del pecado y también del error, de la libertad de la voluntad humana, es sólo una solución verbal del problema. Esta libertad y autonomía de la sustancia finita son absolutamente inconcebibles en este sistema que, lo mismo que San Agustín, ve en la divinidad la causa única de toda actividad; y así, también Malebranche, frente a este problema, termina por conformarse con afirmar que la libertad es un misterio.

Para dar relieve a la posición del concepto de Dios, que condiciona todo lo demás, Malebranche se encontró también llevado por el camino de la gnoseología. Quitando a las sustancias finitas la autonomía de su obrar, no queda (como en Spinoza la absoluta separación de los dos atributos del pensamiento y la extensión) más que la completa y recíproca exclusión del mundo corpóreo y el espiritual. Pero procediendo seriamente y aplicando a fondo el principio de que cada uno de estos mundos sólo puede ser conocido por sí mismo, aparece incomprensible cómo la representación o el adecuado conocimiento de los cuerpos puede penetrar en el espíritu. De ahí deriva que tampoco el conocimiento del hombre es obra suya ni el efecto inmediato

de su cuerpo sobre él, sino que debe ser provocado por la luz divina. Si tenemos representaciones de cuerpos y de otros espíritus, estas últimas han surgido solamente por vía de analogía de nuestra experiencia de nuestro cuerpo y de cuerpos extraños. En cuanto a las representaciones de los cuerpos, las debemos solamente a la virtud divina. La conciencia de la divinidad y de nosotros mismos son los únicos elementos originales de nuestro saber. Malebranche considera que ambos se logran al mismo tiempo, compenetrando el pensamiento cartesiano con el agustiniano. La representación de Dios como el ser más real es, para él, la más clara y distinta de todas las representaciones; sólo por ella nos es dada la verdadera autoconciencia, puesto que nuestra experiencia ordinaria, el *sentiment intérieur*, aparece vinculada a las modificaciones determinadas de nuestro ser, a las actividades particulares de representación y actos de la voluntad. Malebranche hace notar que lo que Descartes ha llamado autoconciencia, la autocerteza del ser pensante, es distinto de la ordinaria experiencia íntima, y cree que aquella completa autocerteza nace sólo por el hecho de que tenemos conciencia de nosotros mismos como partes del ser divino, y que abrazamos en la misma intuición original el conocimiento de la divinidad y el de nuestra propia existencia. En Descartes, la autoconciencia se presentaba como fundada puramente sobre sí misma, y aparecía como el punto de partida de todas las deducciones ulteriores; pero todas estas deducciones pasaban por la conciencia de Dios, que era imaginada también por él como fundida inmediatamente con la autoconciencia. Un sistema de la filosofía alemana moderna, el de Krause, que imitó la parábola del método cartesiano en su contraste de movimiento analítico y sintético, ha puesto en la parte más alta de esta parábola el concepto de Dios. Se puede decir que la parábola de Malebranche culmina en esta identidad mística del conocimiento de Dios y de la autoconciencia, gracias a la cual sólo podemos conocernos en la intuición de Dios. Pero de todas estas reflexiones resulta que podemos conocer los cuerpos, los otros espíritus y finalmente también a nosotros mismos sólo en la divinidad y a través de la divinidad. Éste es el sentido del enunciado de Malebranche: "vemos todas las cosas en Dios".

De esto deriva inmediatamente también la consecuencia metafísica de que todas las cosas son sólo en Dios, porque se repite ante todo también para Dios —y en esto Malebranche demuestra la gran energía de su pensamiento— la misma dificultad que tenía el espíritu finito para representarse la posibilidad de los cuerpos. La divinidad puede evidentemente comunicar al espíritu finito la representación de los cuerpos sólo porque ella la tiene. Pero Dios es un espíritu, y no puede, por consiguiente, haber recibido esta representación de los cuerpos, sino que debe tenerla por sí mismo. Por esta razón Malebranche supone en Dios un mundo corpóreo ideal, que constituye el arquetipo del mundo corpóreo real, y según el cual los cuerpos reales son creados por la divinidad. Éste es el elemento platónico o, más bien, neoplató-

nico en la filosofía de Malebranche, que probablemente ha recibido por intermedio del agustinismo. Lo que en realidad conocemos no son real e inmediatamente los cuerpos mismos, sino más bien sus ideas en el espíritu divino, y este conocimiento concuerda con los cuerpos reales sólo porque Dios en su omnipotencia ha transformado a éste su mundo físico ideal en un mundo real. Las ideas de Dios creador son realidad. Al reconocerlas también reconocemos el mundo real. Este arquetipo del mundo físico real es contemplado por Malebranche en todo según la analogía de la filosofía natural cartesiana. La *idée primordiale* es la de la "extensión inteligible", y en ella se desarrollan, como sus modificaciones, las de los cuerpos particulares. Los cuerpos reales se comportan frente a la extensión real, como sus ideas frente a la extensión inteligible, es decir, como modificaciones. Participan de una manera especial en la esencia general de esta extensión. Esta teoría presenta la misma base que la espinocista; es el realismo medieval procedente de Platón, que considera lo general como base metafísica de lo particular y reconoce a esto último sólo el valor de un fenómeno transitorio dentro de lo general, lo único que verdaderamente existe. Según esto, para Malebranche los cuerpos reales particulares no son más que reproducciones de esas modificaciones originales en la extensión inteligible, que constituye un atributo de Dios. Y lo mismo se aplica igualmente para los espíritus particulares; tal como los cuerpos se comportan frente a la idea divina de la extensión inteligible, se comportan las almas frente a la divinidad, en la medida en que es un ser espiritual. Así como el espacio es el lugar de los cuerpos, el espíritu divino es el "lugar de los espíritus"; ellos no son más que las modificaciones particulares de la espiritualidad divina.

En este sistema también todas las sustancias particulares, espíritus y cuerpos, son sólo "participaciones" imperfectas en el Ser divino, único, infinito y perfecto, el "ser" en general único, puro y absoluto, Malebranche con profunda sencillez enlaza a esto la idea básica de su ética. Si todas las cosas no son más que modificaciones de Dios, todas las posibles aspiraciones, cualesquiera que sean sus objetos, son, en última instancia, una aspiración hacia Dios, un grado, por bajo que sea, del amor a Dios. Pero así como los objetos particulares sólo son participaciones incompletas en el ser de Dios, los deseos particulares son participaciones imperfectas en el amor a Dios. Son falsos, repudiables y funestos, si por el objeto particular se olvida el todo, del cual no son más que modificaciones. El deseo perfecto, en cambio, es aquel que apunta al objeto perfecto, a la divinidad, es el amor a Dios indiviso e íntegro, que deja el mundo tras de sí. Pero este deseo perfecto jamás puede ser satisfecho por la actividad confusa e inquieta de la vida ordinaria, su objeto es el espíritu de los espíritus, y su realización es su conocimiento.

La afinidad de estas conclusiones de Malebranche con las de Spinoza es tan notable, que se tiende involuntariamente a pensar en una

dependencia; y es innegable que la disposición sistemática que dió Malebranche a su doctrina después de conocer el espinocismo, da justamente a esta parte una expresión más aguda y más precisa que a la obra capital. Ésta, que apareció dos años antes de la *Ética* de Spinoza, también contiene estas ideas con una claridad tan exhaustiva, que no puede dejar de adjudicarse a Malebranche la gloria exclusiva de la originalidad de la concepción. Él y Spinoza llegaron, independientemente uno de otro, a una combinación muy similar en este sentido del cartesianismo y las ideas místicas. Resulta tanto más notable que Malebranche haya recibido con poca simpatía al espinocismo y más bien en polémica apasionada, y su voz fuera una de aquellas que se elevaron con más fuerza en el coro de abominación fanática contra el "ateísmo" del gran judío. En este punto hasta en el pacífico padre del Oratorio el prejuicio religioso era más fuerte que la claridad del pensamiento racionalista y el sentimiento religioso del rechazo superó la fuerza del pensamiento metafísico que los unía. Spinoza había dado a la teoría de la sustancia la forma racionalista del panteísmo puro; Malebranche, educado en las concepciones de la Iglesia y en las teorías de San Agustín, se atenía con fe inquebrantable a la idea de la personalidad divina; éste era el punto diferencial más profundo; a partir de él la teoría de Spinoza es, desde el punto de vista metafísico, más consecuente; en cambio, la de Malebranche evoluciona hasta el final en una satisfacción completa del impulso religioso que le estaba negada al espinocismo. Si en ambos el misticismo y el racionalismo, la religión y la filosofía se cruzan de un modo semejante, en la configuración total de la teoría, predomina en uno el elemento racionalista, en el otro el místico. Spinoza quería ser místico y era racionalista, Malebranche quería ser racionalista y era místico.

Con Malebranche se cierra el período de la influencia directa del racionalismo fundado por Descartes, no sólo en Francia sino en todo el mundo. Las sucesivas derivaciones experimentadas por el principio racionalista dependieron cada vez más de la influencia de la dirección empirista, y sobre todo de los intereses particulares que absorbieron toda la filosofía del período de la Ilustración. En lo que respecta en particular a las teorías de Malebranche, el movimiento del pensamiento francés se alejaba cada vez más de él. El siglo XVIII no lo comprendía; se admiraba su estilo y se permanecía indiferente frente a sus "ensueños" idealistas. A lo sumo, sus doctrinas han alcanzado sólo alguna influencia oculta y más en el exterior que en su patria. En Italia, MIGUEL ÁNGEL FARDELLA, en su *Lógica* (Venecia, 1696), expone una concepción de la relación entre el conocimiento humano y el mundo físico, muy semejante a la de Malebranche, y en Inglaterra la influencia de su sistema se cruzó con la de Berkeley, quien sólo compartía con el pensador francés la opinión de que la conexión del mundo corpóreo no tiene otro origen que el orden de sus ideas dispuesto por Dios.

CAPÍTULO V

LA ILUSTRACIÓN INGLESA

De la gran variedad de movimientos espirituales acaecidos desde el Renacimiento en el vasto campo de la cultura europea, se había formado poco a poco, por las controversias de los siglos XVI y XVII, una especie de sedimento que se encontraba igualmente por todas partes en la base de la cultura espiritual como patrimonio común. Las tendencias del pensamiento moderno, al principio fantásticas, inconscientes aún de su fin, se habían aclarado y quedaban, como restos de aquel movimiento ondulante, ciertas convicciones y sobre todo determinadas corrientes de pensamiento. La primera entre estas convicciones era la de la autoconciencia de la razón humana, que al principio tuvo una seguridad más bien negativa y polémica, y sólo más tarde llegó a ser más positiva y a fundarse en sí misma. Despertado a la conciencia de la propia madurez, el pensamiento moderno aspiraba a darse las propias leyes en todo sentido, hallar en sí, mediante una reflexión racional, el principio de lo lícito y lo vedado, y no reconocer otras instancias por encima de sí mismo. Ésta es la convicción fundamental de aquella época memorable, que de acuerdo a su propia significación se llama en la historia de la civilización el período de la Ilustración (*Aufklärung*), y que cronológicamente se delimita de manera más simple como el siglo que va de la Revolución inglesa a la Revolución francesa (1688-1789). Con algún derecho se señala al siglo XVIII como el siglo de la Ilustración, pero no debe olvidarse por una parte que los espíritus dirigentes de este período, un Locke o un Leibniz, actuaban ya a fines del siglo XVII, y por otra parte que ya a fines del siglo XVIII surgieron aquellos movimientos que, tanto en el campo político como en el espiritual, debían iniciar la lucha contra la Ilustración.

No es misión de este libro describir, ni siquiera en sus grandes rasgos, la magnitud de los cambios espirituales que presenció este siglo incomparable: por lo demás la ocasión para hacerlo sólo llegará cuando

se haya decidido la lucha. Aquí sólo está permitido iluminar la posición asumida por la filosofía en el conjunto de estos movimientos; pero esta posición es de tal manera eminente y decisiva que jamás en la historia de la civilización la filosofía tuvo una participación tan preponderante como en este siglo, que se llamó a sí mismo el siglo filosófico. Mientras todas las tendencias de aquel período se concentraron en los conceptos de cultura e ilustración, la solución de semejantes tareas fué reclamada especialmente por todos a la filosofía, a la filosofía en la cual la razón, dueña de todo, celebraba sus triunfos y trazaba sus planes para la transformación de la realidad. Ninguna época de la historia humana ha expresado mayor respeto por la filosofía, jamás los grandes poderes de la vida social se han inclinado tanto a su nombre, ni la exigencia platónica —que los filósofos deben reinar o los reyes deben ser filósofos— nunca ha sido satisfecha como en aquel período, en el cual no solamente los problemas filosóficos eran tema de conversación en todas las Cortes, sino que un genuino filósofo ocupaba el trono de un reino que se afianzaba poderosamente. Nada hace tan evidente la preponderancia de la filosofía en la época de la Ilustración como el carácter de su literatura general. También la poesía de esta época está tan compenetrada de elementos filosóficos, que la historia de la literatura ha tenido siempre dificultad extrema para deslindar los límites que la separan de la historia de la filosofía, y que una tentación inversa tendrá que evitarse en la presente exposición. Será más bien nuestra tarea demostrar cómo ese siglo no hizo más que recoger los frutos maduros de los árboles que habían florecido en esa primavera de los pueblos que fué el Renacimiento, y prosperado luego; nuestra tarea consistirá en desarrollar los pensamientos que han agitado el siglo de la Ilustración, surgidos necesariamente en las luchas en que el espíritu moderno, durante los siglos XVI y XVII, desencadenó por su libertad exterior e interna. Si en el siglo XVIII poseyó esta libertad, si la sintió como una orgullosa propiedad y si no tardó en proclamarlo con una especie de orgullo farisaico, la tarea de la historia consiste en señalar los caminos por que logró esta meta, en parte por los severos esfuerzos de su voluntad y en parte también por circunstancias maravillosamente felices.

Ya señalamos más arriba que no todas las naciones participaron igual y simultáneamente en el movimiento filosófico de esta época. Los italianos, bajo la plena presión de la Contrarreforma católica, y durante un triste desmembramiento de su poder político, se retiraron ya en el siglo XVII de aquel movimiento y se limitaron a una aceptación continua y silenciosa de las conquistas de las demás naciones. Entre éstas, Alemania estaba reprimida al principio por circunstancias análogas; la miseria de la gran guerra de religión y la gravosa división en pequeños Estados, junto con la rigidez ortodoxa del movimiento reformista, provocaron un estancamiento semejante de la cultura, y hasta no mucho antes de mediados del siglo XVIII se

abrió camino el espíritu de la Ilustración en Alemania, donde más tarde debía elevarse al brillo de su máximo desarrollo. También los alemanes se incorporaron al movimiento de la Ilustración sólo en mínima parte por su propia fuerza nacional: más bien introdujeron la Ilustración primero como una mercadería importada, que les venía como otras costumbres y modas de Francia. Pero tampoco la forma francesa de la Ilustración es, a pesar de ser la más acusada, la forma original y primitiva; el suelo en que los pensamientos modernos hallaron sus primeras síntesis y formulaciones, en virtud de las cuales se unieron para constituir el sistema de la Ilustración, fué Inglaterra. El pueblo inglés, que alcanzó antes que las demás naciones europeas una libertad asegurada por las leyes y una sólida organización estatal y social, llevó por primera vez a la claridad filosófica todas las grandes ideas nacidas y aplicadas en el siglo XVIII. Así como la Revolución inglesa expresó, un siglo antes que la francesa, en una especie de simplicidad primordial, las mejores ideas desarrolladas más tarde por ésta con fuerza victoriosa, así la Ilustración inglesa es el modelo de la francesa. Las condiciones políticas generales del siglo XVIII hicieron que, por todo el continente, estos principios e ideas, en parte por el predominio de las costumbres francesas y la difusión de la lengua francesa, en parte por la gran conmoción de la Revolución francesa y las guerras que la siguieron, se propagaran a las demás naciones, mientras que en realidad eran oriundas de Inglaterra. Toda historia del período de la Ilustración debe comenzar, por consiguiente, por Inglaterra y precisamente por la época en que la nación inglesa alcanza, después de largas luchas internas y externas, la libertad y la independencia e inicia su poderosa obra de cultura material y espiritual.

§ 28. JOHN LOCKE

El pensador en quien las ideas de la época de la Ilustración hallaron, en todo sentido, por primera vez, una expresión clara y transparente, y al cual a veces por actitud polémica se vincula todo el desarrollo de estas ideas —y que en este sentido es el espíritu dominante de toda la Ilustración— es JOHN LOCKE. Hijo de un jurista, nació en 1632 en Wrington cerca de Bristol. Su juventud corresponde al período agitado de la revolución puritana. Durante el dominio de Cromwell su padre fué capitán del ejército del Parlamento y volvió a la carrera jurídica sólo después de la restauración de los Estuardos. Él mismo ingresó en 1651 como estudiante del Christchurch-College de Oxford, y, junto con una profunda aversión por los métodos de enseñanza, todavía esencialmente escolásticos, mostró una decidida preferencia por las ciencias naturales y la medicina, preferencia acentuada aún por los estudios realizados en las obras de Bacon y Descartes. Después de pasar un año como secretario de la Legación en la Corte bran-

deburguesa de Berlín, regresó a su patria y se dedicó sobre todo a la medicina. Estos estudios le permitieron trabar conocimiento con Lord Shaftesbury, que debía ser decisivo para su porvenir. Médico, amigo, consejero y más tarde, después de una excursión por Francia e Italia, preceptor en su casa, unió su propio destino a la carrera política de este hombre de Estado, si no inatacable desde cierto ángulo, por lo menos notable e interesante. La llegada de su protector al cargo de Gran Canciller permitió a Locke, en 1672, obtener su primer puesto público, que perdió al año siguiente por la caída de su amigo. Pasó también por razones de salud varios años, alternativamente en París y en el sur de Francia, en Montpellier, y regresó a su país hacia 1679, cuando Shaftesbury había recobrado la Presidencia del Consejo, para volver a ocupar su cargo. Pero también en la segunda caída de su amigo se vió envuelto de modo tal que huyó con él a Holanda, bajo la protección de Guillermo de Orange, y permaneció allí inclusive después de la muerte de Shaftesbury. Para librarse de la extradición, solicitada por el gobierno inglés, se vió forzado a cambiar muchas veces de residencia en Holanda. Pero este exilio le procuró los ocios científicos necesarios para terminar su obra maestra, esbozada ya en 1670, de la cual hizo publicar en 1688 un resumen por la Biblioteca Universal de Leclerc, traducido al francés por Leclerc mismo. La caída de Jaime II, último de los Estuardos, y el ascenso al trono de Guillermo de Orange devolvieron al filósofo a Inglaterra, donde tuvo una actuación importante en política. Como ya lo había hecho en Holanda, siguió combatiendo, con una brillante actividad literaria, por la causa del liberalismo y particularmente por un gobierno constitucional; el cargo que ocupaba en el Ministerio de Comercio y de Colonias lo indujo también a participar en las discusiones de política económica, en tres opúsculos sobre problemas monetarios. Hacia fines de 1690, publicó su obra principal con el título *An Essay concerning human Understanding* a la que siguieron, años más tarde, los esbozos pedagógicos, *Some thoughts concerning education* (1693), y una disquisición filosófico-religiosa: *The reasonableness of christianity* (1695). Pasó sus últimos años en la tranquilidad rural, con una familia amiga, emparentada con el filósofo de Cambridge, Cudworth. A su muerte, ocurrida en 1704, la opinión pública de los medios cultos de Inglaterra, a pesar de lo reducido de su obra, se sintió inclinada a honrar en él un espíritu superior, anunciador de las grandes ideas a que la ciencia se estaba convirtiendo cada vez más decididamente. Este éxito se debió no sólo a la idea genial de justificar desde el punto de vista filosófico la nueva era que había puesto felizmente fin a las contiendas civiles de Inglaterra, sino también a la serena claridad y a la seguridad analítica con que había logrado conducir los grandes problemas del pensamiento filosófico a fórmulas relativamente simples y transparentes. Sus obras deben todo su éxito al hecho de que, dada la gran claridad y la serena objetividad de la ex-

posición, no exigen mucho a la inteligencia del lector: evitan felizmente la profundidad de los últimos y más difíciles problemas, exponiendo, sin embargo, con inteligente prudencia las cuestiones más importantes y de mayor valor para la conciencia general.

Con una conocida expresión esquemática se tiene la costumbre de decir que Locke ha transformado el empirismo de Bacon en sensualismo. Pero justamente estos dos pensadores muestran cuán poco valen estos lugares comunes para explicar la verdadera importancia de hombres realmente grandes. El empirismo de Bacon apenas ayuda a entender qué quería Bacon de la experiencia, cómo pretendía emplearla y utilizarla; su sistema parecía más bien la expresión de la investigación natural, que indaga y descubre. El "sensualismo" de Locke, por el contrario, se caracteriza sólo por la aplicación que su teoría del conocimiento aspira a realizar de la experiencia de los sentidos. Más aún, si por "sensualismo", sin disfraces, se comprende meramente la doctrina que asigna verdad inmediata a las percepciones de los sentidos como tales, raras veces ha habido un adversario más decidido y feliz de este sensualismo que Locke; y si denominamos sensualismo a la teoría para la cual todo el conocimiento humano deriva de las percepciones de los sentidos, esta definición se adapta aún menos a un filósofo que ha puesto en el mismo nivel la experiencia interior y la exterior. Por estos motivos, Locke se debería llamar más bien empirista de gran estilo y en la mejor acepción del vocablo. Pero más importante que determinar cuál ha de ser el discutido rótulo que conviene a su posición, es el conocimiento de la concepción fundamental que ha guiado al filósofo en la elaboración de su sistema. En el prólogo de su obra capital, él mismo refiere que la esterilidad de ciertas discusiones metafísicas, que había tenido ocasión de presenciar, lo indujo a buscar, antes de cualquier afirmación o disputa, hasta dónde podía llegar la facultad de conocimiento del hombre, si tropezaba con barreras insuperables y cuáles habrían de ser. La significación histórica de Locke reside en haber planteado estas cuestiones. Sin duda no fueron enunciadas por él por primera vez. Místicos y escépticos se habían ocupado de ellas extensamente. Pero, de hecho, lo habían realizado siempre de manera ocasional: Locke fué el primero en convertirlas en objeto fundamental de la filosofía, y en este punto reside el centro de gravedad de toda su actividad. En su obra capital, y por el influjo desarrollado por ella, imprimió a la filosofía moderna aquel rasgo gnoseológico que asomaba en él desde el principio. Ya se ha señalado que el contraste con la ciencia antigua, con que se inicia en todas partes el pensamiento moderno, puso en el primer plano, entre los problemas que más apasionaban, los relativos al método del conocimiento verdadero. Los dos grandes sistemas que encabezan la filosofía moderna, el de Bacon y el de Descartes, exhiben abiertamente este carácter metodológico. Metodología no es aún gnoseología. Bacon y Descartes presuponen con fe inquebrantable la posibilidad de un

conocimiento capaz de abrazarlo todo, y buscan solamente el camino que conduce a esta meta anhelada. La filosofía gnoseológica de Locke parte de la duda acerca de la alcanzabilidad del fin, dada la esencia del hombre. Locke fué uno de los promotores de la enunciación de este problema: en esto es en verdad un precursor de Kant, cuya grandeza, mayor que la de Locke, reside solamente en el nuevo método de solución del problema gnoseológico.

Pero también el método adoptado por Locke para esa solución tiene su importancia histórica por haber ejercido una influencia decisiva sobre el pensamiento filosófico de todo el siglo XVIII. El principio de sus investigaciones puede definirse diciendo que cree poder resolver el problema de la posibilidad y del valor del conocimiento humano sólo mediante el conocimiento del origen de nuestras representaciones. Parte del supuesto de que junto con la procedencia de las representaciones debe aclararse también su valor para el conocimiento; y como este concepto era compartido por su tiempo, dió origen a una serie de profundas y fértiles indagaciones sobre la historia del progreso del pensamiento humano. El método de la gnoseología de Locke era psicológico y, en sentido estricto, psicogenético, y por eso comienza con él la preferencia acordada por toda la filosofía de la Ilustración a los problemas psicológicos. Todo el pensamiento del siglo XVIII estaba animado por intereses psicológicos, y esto tenía su razón científica en el hecho de que se creía poder apreciar el valor cognoscitivo del pensamiento partiendo de su origen psicológico.

Locke no sólo hizo de la génesis de las representaciones el problema principal de la filosofía, sino que señaló también las directivas para la solución de este problema. Existe una diferencia básica de nuestras representaciones, en simples y compuestas, y a Locke interesa ante todo saber cuál de las dos es la primitiva. En la conciencia adulta podemos seguir a voluntad tanto el proceso analítico de la resolución de un concepto compuesto en sus elementos, como el proceso sintético de la formación de un concepto a partir de sus elementos; pero con esto no se ha indicado cuál de los dos procesos haya sido el primero en el desarrollo involuntario de nuestras representaciones. Lo mismo vale para la diferencia entre las representaciones particulares y los principios generales a los cuales aquéllas se subordinan, y como finalmente todos los conocimientos científicos consisten en principios generales, ha de averiguarse si éstos proceden de las representaciones particulares o si existían ya originariamente y antes de aquéllas. Para Locke lo compuesto se forma de lo simple, lo general deriva de lo particular. Por este motivo se ha convertido, en cierto sentido, en el promotor de la tendencia psicológica que ha permitido las investigaciones más fecundas y los resultados más valiosos logrados hasta ahora. Pertenece a los fundadores de aquella psicología que concibe la vida psíquica como un movimiento de elementos simples, regido por leyes, y que también después de él ha tenido su mayor desarrollo en Ingla-

terra. Por otra parte, Locke es el representante más consecuente de la gnoseología empirista.

Da a su exposición de estos principios una forma ante todo polémica. Quien considera los principios generales como representaciones primitivas ha de sostener que son patrimonio inmediato del alma, es decir, innatas [1], porque en general no pueden ser nunca conocidas. Locke encontró ya esta opinión: Descartes y más expresamente sus discípulos, y de manera especial la escuela de Cambridge, ya la habían sostenido; bajo la influencia de las teorías estoicas todos hablaban de conceptos innatos, como por ejemplo los de Dios, deber, derecho; de principios innatos, como el de causalidad o el mandamiento de amor al prójimo. Contra estas teorías Locke dirige su célebre crítica en el primer libro de su *Ensayo*. Inicia de este modo una lucha que perduró a lo largo de todo el siglo XVIII. La oposición, inicialmente metodológica, entre empirismo y racionalismo, se transportaba de este modo al terreno psicológico y las "ideas innatas" [2] fueron, de Locke en adelante, el tema más discutido tanto en los libros como en los salones de la Ilustración. A pesar de toda la penetración y agudeza desplegadas, el contraste de las opiniones y, por ende, el de racionalismo y empirismo, conservó hasta Kant toda la aspereza que había mostrado ya desde Locke. La obra genial en que Leibniz iniciaba la superación de este antagonismo, por un azar del destino, permaneció inédita hasta el año 1765.

El ataque de Locke contra las ideas innatas se dirige esencialmente contra su lado más débil, es decir, contra su reconocimiento general, que podía esperarse dada la igual naturaleza de las almas humanas, y que los adversarios habían ya sostenido. Locke refuta esta aserción valiéndose de hechos psicológicos y etnográficos. Los principios lógicos de identidad y de contradicción y el principio metafísico de causalidad son ignorados no sólo por los niños y los idiotas sino también por todos los pueblos salvajes. De nada vale la objeción que todos ellos aplican de hecho estos principios sin saberlo. Esto supondría, según Locke, una actividad representativa inconsciente, que él cree poder negar, según los principios de Descartes, de acuerdo a los cuales el alma es un ser conscientemente pensante. En consecuencia, el problema de la posibilidad de una actividad inconsciente del pensamiento se convierte en objeto de graves debates entre los dos campos de la filosofía moderna, y fué sostenida por los racionalistas con tanta vehemencia como la negaron los empiristas. Locke contradice otra afirmación, según la cual han de considerarse como innatas todas aquellas proposiciones que son inmediatamente aceptadas apenas se comunican al prójimo; esto vale también para toda percepción, todo cálculo y todo razonamiento exacto. Lo mismo que para los principios teóricos vale para los prácticos la afirmación de que no constituyen un patrimonio del alma humana, igual en todos. El conocimiento de los pueblos salvajes ha enseñado —lo que habría sido posible advertir también en los pueblos civilizados, que tienen historia— que sus máximas morales difieren en mucho y que no se puede hablar de una moralidad igual, innata en todo el género humano. En lo que concierne al concepto más alto, el de Dios, Locke descubre que el *consensus gentium*, sostenido hasta entonces, es refutado por el conocimiento de esos pueblos, que carecen de todo concepto de Dios, de manera que no hay necesidad de apelar a la diversidad de las representaciones de la divinidad que los demás pueblos se forjan. Y de esta manera termina por no quedar nada de innato en general en el alma humana; y por el contrario es forzoso admitir que ésta sea en su origen como una página en blanco, una *tabula rasa*, sobre la cual la experiencia deposita sus distintas percepciones e inscribe sus signos. El alma viene al mundo absolutamente pobre, tal como el cuerpo nace absolutamente desnudo, y todo lo que posee más tarde lo debe a la experiencia sensible: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.*

[1] Sería más exacto, como advierte Eucken (*Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, pág. 73), para la versión alemana de la expresión latina *innatae*, preferir, en lugar de *angeboren* (congénito), *eingeboren* (innato).

[2] Hasta fines del siglo XVIII toda la filosofía moderna, tanto en latín como en las lenguas nacionales, atribuyó a la palabra "idea" el significado más general de "representación". Sólo después de Kant el vocablo vuelve a tomar un significado más o menos próximo al platónico.

Para justificar esta proposición, de uso corriente en la Escolástica, es necesario un análisis ulterior, tanto más indispensable porque sirve para rectificar fundamentalmente el prejuicio sensualista difundido alrededor de la doctrina de Locke. Locke dista mucho de buscar únicamente en la percepción sensible el origen de los contenidos que el alma, inicialmente vacía, habrá de obtener de la experiencia. Señala, por el contrario, dos especies de experiencia: la sensación y la reflexión, que coinciden con lo que en tiempos más recientes (la expresión se encuentra ya en Locke) se suele llamar sentido externo y sentido interno. Se distinguen porque la experiencia exterior trae a nuestra conciencia los estímulos del mundo externo, mientras que la interior hace otro tanto para nuestras propias actividades y nuestros propios estados, y las mantiene separadas por el carácter originario y profundamente distinto de sus contenidos. El antagonismo entre el mundo físico y el psíquico, que el pensamiento medieval no había hecho más que profundizar y ahondar, se refleja de manera muy variada en el pensamiento moderno. En Descartes se presenta bajo la forma de un áspero contraste entre sustancias conscientes y sustancias extensas, que el espinocismo, en su teoría de los atributos, ha sabido disimular pero no superar. En Locke asume la forma psicológica y gnoseológica que ha conservado en adelante, de una diversidad originaria y no derivable de otro modo del contenido de la experiencia humana. Esta opinión deja abierta la cuestión de la existencia física y de la psíquica, y sólo sostiene que la impresión inmediata de nuestras propias experiencias nos obliga a admitir dos esferas separadas y de ningún modo compa-

rables entre sí. Uno de los mayores éxitos de Locke es haber dado al gran problema metafísico de la naturaleza y el espíritu, esta formulación más modesta, pero en compensación más accesible a una investigación genuinamente científica; de ella deriva también otra consecuencia más importante porque, a causa de esta distinción, la psicología podía dejar de ser una especulación metafísica, sin caer por ello en una tendencia materialista. La psicología empírica moderna se ha desarrollado únicamente sobre el terreno de esta distinción de Locke. Si más tarde hubo de ser llamada la ciencia experimental o natural del sentido interno, debió esta autonomía frente a las otras ciencias naturales sólo al hecho de haber hallado la experiencia inmediata que el hombre posee de sus propias actividades psíquicas en aquello que Locke había llamado reflexión.

Al contraponer las dos formas de experiencia, como especies mutuamente independientes, Locke no consideraba su desarrollo efectivo como igualmente originario. Es verdad que se necesita la fuerza especial de la reflexión para dar a conocer nuestras propias funciones psíquicas, pero antes de que la reflexión pueda obrar deben realizarse otros actos psíquicos, y éstos sólo pueden consistir en percepciones externas. La autoexperiencia interior del alma sólo es posible en cuanto esta alma está inducida por el exterior a una serie de funciones que constituyen después el contenido de su conocimiento de sí misma. Éste es el punto en que se ha tenido cierta razón para llamar sensualista a Locke. Se limita meramente a sostener que el primer estímulo, inclusive para la actividad interior y sus contenidos originales, sólo proviene de las funciones de la experiencia exterior. Pero la aplicación de este concepto en sus aspectos parciales suscitaba dificultades de tal índole que justamente esta parte del sistema de Locke fué objeto de numerosos ataques y modificaciones. En lo que respecta a los sentimientos vinculados a los sentidos, las representaciones de relaciones y muchas otras formaciones psíquicas, debía parecer igualmente difícil situarlos del lado de la experiencia interna como del de la exterior; pero el pensamiento fundamental de su sistema era tan sano y a la vez estaba tan bien contenido dentro de límites críticos, que parecía completamente idóneo para convertirse en fundamento de una ciencia exacta. No implicaba ninguna hipótesis metafísica, reconocía abiertamente el hecho de la heterogeneidad de las experiencias psíquicas y físicas, aun conservando el principio histórico-evolucionista de que el primer estímulo de toda actividad psíquica deriva de las funciones de la sensibilidad. Por estos principios Locke ha llegado a ser, en realidad, el padre de la psicología moderna.

Las consecuencias más inmediatas de su teoría se encuentran, junto con las conclusiones extraídas por él mismo, en el campo gnoseológico. Aquí era menester responder al problema general relativo al valor de las representaciones para el conocimiento, y de manera independiente para las percepciones particulares y las representaciones complejas que

se forman en el alma a partir de las primeras. Respecto a las percepciones sensibles, Locke sigue en todo la teoría cartesiana, imprimiéndole una forma de tal modo precisa y feliz, que con ella ejerció su gran función histórica. Si fuera verdad, arguye Locke, que las imágenes sensibles derivan de los objetos externos, no tenemos ningún derecho para suponer que hayan de ser absolutamente semejantes a ellos. Si con una pluma se escribe una palabra sobre una hoja de papel, los rasgos son ciertamente un efecto de la palabra o del pensamiento que se expresa en ella, pero no tiene con su causa la más lejana semejanza que invite a considerarlos como imágenes suyas. No tenemos mayor derecho para considerar nuestras sensaciones como imágenes de las cosas. Ellas son en primer lugar sólo efectos que las cosas ejercen en nosotros, y toda cualidad que atribuyamos a una cosa sensible no es, hablando con rigor, más que la aptitud de esta cosa para ejercer sobre nosotros un efecto determinado, es decir, para provocar en nuestro intelecto una representación determinada. Ninguna sensación encierra en sí, por consiguiente, la garantía de su realidad; más aún, Locke opina que, dentro del contenido de las percepciones, cabe señalar una diferencia entre las sensaciones que son imágenes de la realidad y aquellas que no lo son, y las distingue con los nombres de cualidades primarias y secundarias. Primarias son aquellas cualidades cuya eliminación suprime la cosa misma; secundarias, aquellas que se aplican a la cosa sólo ocasionalmente y en determinadas relaciones. Ésta es la forma dada por Locke al concepto de la subjetividad de las percepciones sensibles, que hemos encontrado ya en Campanella, Galileo, Descartes y Hobbes. Locke se adhiere al principio de Descartes, según el cual a la naturaleza real de los cuerpos corresponde solamente aquello que podemos pensar de modo claro y distinto. En Locke la consecuencia es la misma que en Descartes; las cualidades primarias, reales, de los cuerpos son únicamente las determinaciones matemáticas, tempo-espaciales, de magnitud, forma, número, posición y movimiento; cualidades secundarias, por el contrario, son los efectos de los cuerpos sobre la receptividad de nuestros sentidos, es decir, las llamadas cualidades sensibles: color, sonido, olor, sabor, temperatura, etc. Difieren en el detalle, al considerar Locke la impenetrabilidad (*solidity*) entre las cualidades primarias, en tanto que Descartes la había colocado entre las secundarias del sentido del tacto; por consiguiente, Locke no está dispuesto a admitir la teoría cartesiana de la identidad de los cuerpos físicos y de los matemáticos. El cuerpo real no es sólo un trozo de espacio; por consiguiente, la afirmación del espacio, la impenetrabilidad, es parte de sus cualidades reales, constitutivas. En las cualidades sensibles no ha de verse más que un modo de representación humana, no una imagen del verdadero mundo de los cuerpos; ésta es una convicción de la Ilustración que, sostenida con igual energía por Galileo, Descartes, Hobbes y Locke, llegó a ser tan general y tan admitida, que, por ejemplo, Kant en sus investiga-

ciones gnoseológicas ni siquiera se ocupó de ella, sino que aludió sólo ocasionalmente una vez a la teoría de las cualidades secundarias y, en lo demás, la admitió tácitamente como fundamento de sus propias teorías. De hecho, con estas reflexiones la filosofía se adelantó en más de un siglo al conocimiento que la fisiología confirmó experimentalmente más tarde con el nombre de energía específica de los órganos sensoriales y realizó en varias formas.

Por otra parte se trata de saber hasta qué punto la elaboración de la percepción sensible en el alma humana tiene derecho al título de conocimiento real. Nuestras representaciones se retienen en primer lugar por la memoria, en segundo lugar originan entre sí una serie de procesos asociativos de comparación y diferenciación, combinación y separación, que también se ven en el animal, pero en tercer lugar se forman, gracias al pensamiento que abstrae, conceptos que son peculiares al hombre y que encuentran su expresión en la lengua. En las percepciones simples, aun cuando no sean reproducciones de cosas, siempre existe cierta relación de necesidad con el mundo real, del cual contienen los efectos que ejercen sobre nosotros; los recuerdos, asociaciones y abstracciones, en cambio, son ante todo procesos puramente subjetivos, que se realizan en nosotros según leyes psíquicas, de modo que no se puede llegar a comprender cómo a sus resultados, a las conexiones y separaciones del contenido representativo, pueda corresponderles un valor cognoscitivo. Con esto Locke se coloca directamente frente al problema básico de toda gnoseología, es decir, al problema de cómo el proceso subjetivo del pensamiento puede tener significación objetiva, o cómo puede explicarse que los procesos realizados en nosotros puedan ser imágenes de lo que acaece fuera de nosotros. El mérito que pueda tener, en relación a este problema fundamental, consiste más en haber destacado claramente el problema mismo que en haber contribuído con algo definitivo a su solución. En general, Locke se atiene a las premisas de aquel nominalismo peculiar de la filosofía inglesa, al extraer las consecuencias necesarias de sus problemas. Las síntesis de representaciones son, en su opinión, procesos meramente subjetivos, que muestran cierta necesidad psicológica sólo en el ser pensante. Si observamos, por consiguiente, todo el conjunto de representaciones producidas de tal modo, encontramos la imagen de un mundo de cosas que guardan entre sí determinadas relaciones; nuestros contenidos representativos complejos son, en parte, sustancias, en parte, modos de ellas y sus relaciones recíprocas. Estas últimas sólo tienen sentido si se refieren a las sustancias, y por ende la investigación de Locke se concentra sobre este concepto, cuya importancia metafísica había sido fuertemente puesta de relieve por el cartesianismo. Arriba al resultado, grávido de serias consecuencias, de que la sustancia no es más que el portador desconocido de una serie de cualidades o de actividades. Podemos comprender y establecer con seguridad que semejante portador existe en los casos particulares; pero

que sea realmente la sustancia misma, que permanece como su naturaleza independiente después de extraídas las cualidades fundadas sobre relaciones, que le atribuímos, es algo que se sustrae para siempre a nuestro conocimiento. Esta investigación de Locke está en contradicción flagrante con su teoría de las cualidades primarias del mundo corpóreo, contradicción apenas advertida en el desarrollo inmediatamente ulterior de la idea y que sólo la coherencia del pensamiento kantiano logró superar con felicidad. Locke y sus partidarios consideraron más importante aplicar el fruto relativamente escéptico de estas investigaciones al problema del materialismo, planteado por Hobbes y cada vez más candente. El problema de la sustancia psíquica, ya científicamente tan arduo por sí mismo y complicado por escrúpulos religiosos, no se dejaba resolver por este camino, pero se lograba eludirlo tanto más cómodamente, porque si no sabemos nada de la naturaleza de las sustancias no hay ninguna razón para dudar de la existencia de sustancias espirituales, y tanto menos se puede, por otra parte, negar la posibilidad de una sustancia que posea las propiedades del pensamiento junto con las de la corporeidad.

En lo que respecta a los modos y relaciones de las sustancias, su contenido proviene en parte de las percepciones o de combinaciones de percepciones, pero ninguna reflexión da la certeza absoluta que estas relaciones que nuestro pensamiento pone al comparar sus determinaciones particulares de contenido, sean relaciones reales de las sustancias. No hay ninguna prueba que excluya la posibilidad, por lo demás inverosímil, de que las sustancias reales no tengan alguna relación entre sí, o bien una relación completamente distinta de aquella en que estamos forzados a pensarlas. Uno de los méritos fundamentales de la filosofía de Locke es haber encaminado al reconocimiento innegable del hecho de que, por la actividad psicológica normal, debemos imaginar el mundo como lo hacemos, aunque fuera completamente distinto, y que, por consiguiente, nuestro pensamiento, aun en sus resultados más indubitables, no ofrece ninguna garantía de su identidad con lo real. Locke mismo desarrolla esta teoría, como ya lo había hecho Hobbes, no sin dependencia del nominalismo y del terminismo medievales; reitera siempre que estos conceptos de relaciones son representaciones abstractas, que se forman sin un objeto directamente correspondiente a ellas, gracias a la memoria, la fusión y la abstracción, con auxilio de signos gráficos, y el asunto le parece de tal manera importante que dedica todo un libro de sus investigaciones al examen del lenguaje humano, que se considera como una de las primeras tentativas de filosofía del lenguaje y, como tal, contiene numerosas ideas fecundas. Advierte que en la lengua, justamente a causa de su naturaleza, junto al origen de los conceptos y los juicios reside también el del error, y cree que este último tiene sus raíces principalmente y en la mayoría de los casos en el hecho de que bajo los mismos sonidos y los mismos signos los hombres entienden cosas distintas, mientras creen entender

lo mismo, de modo que en sus comunicaciones se infiltra involuntariamente una *quaternio terminorum*. Como tarea principal de la filosofía del lenguaje señala la de separar rigurosamente del elemento lógico de la lengua el psicológico y el histórico, y liberar ante todo claramente el contenido de cada concepto de las ideas secundarias que, por costumbre general o personal, se le agregan. Remite por una parte a la teoría de Bacon de los *idola fori et theatri*; y por otra a todos los esfuerzos que venían realizándose, ya desde su tiempo, para elaborar un lenguaje filosófico.

Locke cree poseer todos los materiales para resolver el problema gnoseológico fundamental, y en el cuarto volumen de su obra extrae las consecuencias. De conocimiento en el sentido ordinario de concordancia de las representaciones con sus objetos no se puede naturalmente hablar sino dentro de límites muy estrechos, es decir, dentro de los límites de la percepción del sentido interno. Las representaciones simples, a través de las cuales llegamos al conocimiento de nuestros propios estados de alma, y que no tienen otro contenido fuera de estos estados, dan, como Locke cree sin mezcla de duda, una imagen fiel de los estados que realmente se desarrollan en nosotros. Esta teoría de Locke puede considerarse como una forma empírica y generalizadora de la teoría cartesiana de la autoconciencia. El concepto del filósofo inglés carece, sin duda, de aquella seguridad abstracta que distingue al pensamiento cartesiano, pero en compensación supera la unilateralidad con que el racionalismo había asignado únicamente la autocerteza al pensamiento y en el lugar de la relación formal de la conciencia consigo misma, pone todo el contenido vivo del alma particular. Sólo estas autoexperiencias nuestras son, para Locke, imágenes de la realidad; no lo son, en cambio, las percepciones de los sentidos externos: las cualidades materiales no son más que estados subjetivos de las almas cognoscentes, las relaciones de tiempo y lugar son ciertamente cualidades primarias, pero su realidad, como dice Locke, no puede ser determinada nunca con plena seguridad. La misma existencia de un mundo corpóreo no puede confirmarse con ninguna prueba absolutamente inexpugnable. Frente al escepticismo absoluto, que pretende resolver todo el mundo en un sueño, se puede demostrar sólo que su existencia es muy verosímil. De cualquier modo que sea, nuestro conocimiento de este mundo es muy débil en sus partes, porque ninguna percepción es una imagen de la realidad, y en el conjunto, porque todas las relaciones en las cuales nos representamos las cosas son imaginadas por nosotros: tan es así que Locke toma el concepto de "mundo" como demostración palmaria de cuantas cosas heterogéneas e inconciliables es capaz de comprender el hombre, mediante su lenguaje, dentro de una representación única.

Si se entiende por metafísica el conocimiento científico del mundo, el conocimiento de las sustancias y de las leyes que rigen el conjunto, la filosofía de Locke afirma que no es posible la metafísica. Si se entiende por conocimiento una representación que refleja el objeto real, Locke concuerda con Descartes en afirmar que "hay un conocimiento de nosotros mismos", pero agrega que "no hay un conocimiento de las cosas". El concepto trascendente de verdad, es decir, el de la conciencia común, que supone una identificación de las representaciones con las cosas, resulta negado y en su lugar se coloca, como modelo de todas las ulteriores teorías del conocimiento, el concepto inmanente de verdad, que se venía preparando en todo el desarrollo del nominalismo y que ya en Hobbes estaba completamente expresado: la verdad consiste, para el hombre, en la concordancia de las representaciones, no con las cosas, sino entre sí. La verdad no es más que un enlace correcto de representaciones; en este sentido no corresponde a ninguna representación aislada y simple, sino que comienza allí donde el hombre ordena el contenido de las representaciones primitivas según determinadas leyes y las pone en relación recíproca. De estas relaciones entre las representaciones, cuyo conocimiento formal es posible, Locke, con una sistematización lógicamente débil, distingue cuatro: primero, la identidad y la diversidad; segundo, las relaciones modales y causales; tercero, la coexistencia, y cuarto, la necesidad de la hipótesis de la realidad. Distingue después, en el conocimiento de estas relaciones fundamentales, el proceso intuitivo y el demostrativo, según que el conocimiento sea adquirido inmediatamente de la combinación de las dos representaciones o mediatamente gracias a operaciones lógicas del pensamiento. Sostiene luego, que los principios generales no derivan jamás de la intuición, sino sólo de la demostración. Pero, por influencia de Descartes, comprende también que el proceso lógico mediante el cual se obtienen estas leyes generales no es de índole inductiva, que por su naturaleza, permanece incompleto, y vuelve contra Bacon la severa exigencia de una demostración matemática indubitable. Hace, en cambio, notables consideraciones sobre el valor de estos principios generales, valor que no se debe exagerar ni subestimar. Frente a los cartesianos hace notar que, en interés de las ciencias particulares, el conocimiento de los hechos aislados no es menos importante que el de las leyes generales; y, por otra parte, frente al empirismo puro pone de relieve el ideal científico de la comprensión que se origina de la relación de las cosas entre sí. Distingue, por fin, entre los principios generales, aquellos que nacen del mero análisis de los conceptos, y por ende nada nuevo enseñan, de aquellos que comportan una efectiva ampliación del saber: investigación ésta precursora de la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos. Estas consideraciones metodológicas delatan en general el deseo racional de conciliar el espíritu de la filosofía de Bacon, vuelto hacia la comprensión de la realidad, con la severidad del pensamiento de Descartes, y en este sentido la filosofía de Locke se desplaza sobre el camino ya trazado por Hobbes y en algunos puntos seguido por él con mayor rigor. Pero el centro de gravedad de su filosofía sigue siendo la investigación gnoseológica, que

limita el saber humano a la experiencia de los sentidos interno y externo, y considera toda la verdad alcanzable por el hombre como la comprensión lógica de las relaciones mutuas entre las representaciones. De esta manera, la filosofía de Locke es la forma específicamente moderna de la teoría del conocimiento nominalista, y por consiguiente del más simple y transparente tipo de empirismo: y justamente en esta simplicidad casi infantil reside la razón de la fascinación que ejerció en la época de la Ilustración.

El mismo carácter de razonable adaptación a las circunstancias muestran las ideas de Locke en otros dominios. Es interesante, en este aspecto, la función de mediador que asume, en el aspecto teórico y en el histórico, frente a los problemas religiosos. No sostiene ni el frío rechazo de Bacon, ni la omnipotencia estatal exigida por Hobbes. A esto contribuyó también favorablemente la situación del momento: las pasiones religiosas se habían ido calmando poco a poco y el radicalismo había dejado de ser la lógica política de esos días. Entre los filósofos de su tiempo, Locke es en cierto modo el teólogo de la vía media, que mantiene la fe en la revelación y trata de ponerla de acuerdo con la razón. Cree, en el sentido ya establecido por Tomás de Aquino, que también la revelación divina no ha formulado ni ha podido formular en religión más que aquellas leyes que concuerdan con la razón, dada igualmente a los hombres por Dios, y cree, por otra parte, poder interpretar la necesidad de la revelación con el hecho de que ella ha comunicado conocimientos que, aunque concordantes con la razón, no se habrían podido descubrir con la razón humana limitada a la experiencia sensible. Locke admite, por consiguiente, la existencia de una teología natural, susceptible de ser establecida mediante la razón sola; pero sostiene que en la religión positiva se halla contenido también otro elemento, concordante del todo con ella, pero sólo susceptible de ser hallado por la revelación: de este modo abre el camino a la conciliación entre el conocimiento racional y el dogma, conciliación que el deísmo inglés posterior hizo suya con avidez, pero que terminó por conducir de nuevo a una áspera y apasionada separación. Por lo que concierne a las confesiones religiosas particulares, Locke se mantiene del todo imparcial: en el fondo, sostiene únicamente un punto de vista práctico y político, como habían hecho también Bacon y Hobbes, dadas las condiciones de su tiempo y sus supuestos. Sostiene, con la mayoría de los pensadores de entonces, la aconfesionalidad del Estado, y sus *Cartas sobre la tolerancia*, escritas en parte en Holanda y dirigidas contra el gobierno del último de los Estuardos, abogan de un modo animado por la libertad de conciencia, sosteniendo que el Estado, al que sólo corresponde el cuidado del bienestar material de los ciudadanos, pierde eficacia al tomar partido por una religión cualquiera. Por otra parte, no se cansa de inculcar a los gobernantes que la verdadera religión no necesita coacción, ni apoyo estatal y policial. Más bien establece para ellos el punto de vista de la libre asociación, y buscó una realización

práctica cuando en el año 1669 se le confió el proyecto de una constitución para la provincia norteamericana de Carolina, cedida por Carlos II a ocho lords ingleses. En ella estableció que la religión y su culto no deben ser asunto del Estado, sino exclusivamente de la comunidad. Y casi parecería que hubiera pronunciado, con sentido profético, el principio norteamericano de la "Iglesia libre en el Estado libre". Quiso conceder esta libertad a todas las confesiones y sectas con excepción de aquellas cuyos principios impiden o ponen en duda la validez del juramento.

En general Locke sólo desenvuelve estos pensamientos filosófico-religiosos y político-eclesiásticos ocasionalmente; el centro de gravedad de su interés científico se mantiene en los problemas gnoseológicos. Por eso también sus pensamientos sobre las relaciones éticas son esporádicos, y nunca aparecieron de un modo sistemático. En general profesa la idea fundamental de que la felicidad humana es también el punto de mira último y supremo de la ética, y hace a la filosofía práctica, en analogía con sus investigaciones teoréticas, la advertencia, que llegó a ser históricamente muy eficaz aunque no siguió siendo practicada por él interiormente, de poner en la base de sus consideraciones moralizantes en primer lugar el conocimiento del mecanismo psicológico de la vida instintiva y volitiva. Este análisis demuestra que la moralidad consiste en seguir un mandamiento: por eso sólo es posible y concebible cuando al sistema natural de los instintos se le opone una voluntad imperativa a la que se somete el individuo. Toda moral tiene sus raíces en la autoridad. Ella se manifiesta de tres modos en la vida humana: como voluntad revelada de Dios, como ley del Estado, como norma de las costumbres y de la opinión pública. Pero Locke sólo expresó ocasionalmente esta idea y no la elaboró científicamente.

Lo mismo ocurre con sus ideas pedagógicas. Tampoco ellas constituyen un sistema; sin embargo son más que un sistema, son una fuerza fecundadora en el desarrollo de la pedagogía europea. Un gran número de sus ideas dispersas que contienen los fundamentos de la orientación pedagógica de Alemania, por haber sido difundidas especialmente por los escritos de Rousseau, son atribuídas a éste. Su base está formada por la idea de un libre desarrollo del individuo natural, y todos sus postulados: de la educación, de la autoactividad, del aprendizaje por el juego, del libre ejercicio físico, de la forma intuitiva de la enseñanza teorética, del respecto de las peculiaridades individuales, del desarrollo del propio carácter individual, autónomo; todos estos postulados que acogió con entusiasmo la progresista pedagogía del siglo XVIII y que en parte trató de realizar con extrañas aberraciones están contenidos en los vigorosos *Pensamientos sobre la educación*, de Locke. En él aparecen sobre una base mucho más noble y grandiosa que en Rousseau, pues todos se apoyan en la idea moral de la familia. Por otra parte no debe desconocerse que la referencia a situaciones específicas de la vida familiar inglesa y a las costumbres inglesas acarreó

muchas ventajas, pero también muchos inconvenientes y unilateralidades que más tarde fueron eliminados por Rousseau.

Una suerte semejante a la de la pedagogía de Locke experimentó en el terreno literario su teoría del Estado. También en este campo en Francia y en Alemania se suele considerar a Montesquieu si no su fundador al menos el tipo y el más auténtico representante del derecho constitucional, cuando en verdad lo esencial y significativo de su teoría sólo constituye una feliz reproducción de las doctrinas con que Locke en sus *Dos tratados sobre el gobierno* se propuso fundamentar el sistema político inaugurado por Guillermo de Orange y defenderlo contra los ataques tanto del absolutismo como del republicanismo. De hecho le corresponde a la nación y a la época que creó la primera monarquía constitucional la gloria de haber encontrado su teoría. Contra Filmer y Hobbes, los representantes en parte del absolutismo jerárquico, en parte del absolutismo político, ya había procedido victoriosamente ALGERNON SIDNEY en sus *Discourses concerning Governement*, y Locke no hizo más que perfeccionar estas ideas bajo la impresión de la forma verdadera que había encontrado mientras tanto el sistema. Concebía el carácter del Estado moderno en primer lugar a partir de la separación total del poder político y eclesiástico, cuya fusión había constituído la esencia de la Edad media. Pero si frente a esto fundaba el Estado, en el sentido de Hobbes, sobre un contrato por el cual todos los ciudadanos habrían delegado sus derechos para su mejor protección en el poder del Estado, deducía contrariamente a Hobbes que este poder debía ser conferido no a la arbitrariedad de un individuo, sino sólo a la voluntad de la mayoría. A partir de este punto de vista proyectó los rasgos fundamentales de la constitución representativa, exigiendo para el poder legislativo la representación de los ciudadanos, de sus estados, de sus intereses, de sus derechos históricos, en los cuerpos legislativos. Por otra parte, a raíz de las experiencias que la nación inglesa había hecho en sus revoluciones, este constitucionalismo exigía, en la teoría lo mismo que en la práctica, la separación del poder ejecutivo y del legislativo, y ponía el primero, tanto en su dirección hacia dentro (como poder ejecutivo en el sentido más estricto) como en su relación con los demás estados (según la expresión de Locke como "poder federativo"), en las manos de la monarquía hereditaria. La conciliación del impulso revolucionario de libertad con la necesidad del desarrollo histórico había encontrado en esto su expresión teorética. Pero esta experiencia, que había hecho la revolución inglesa, fué olvidada en el desarrollo del período de la Ilustración, a medida que se perdía el contacto con la conciencia histórica, y le estaba reservado al continente repetir, en las tormentas de la Revolución francesa, la misma experiencia con más amplias y mayores posibilidades.

En todos los terrenos Locke ocupa el centro de los movimientos espirituales de su época y figura a la cabeza de los movimientos de ideas del siglo siguiente. En la calma sobria y prudente de su reflexión, en la claridad comprensiva de sus consideraciones, ha sido el ejemplo característico de todo el período de la Ilustración, y sus teorías constituyen para la gran sinfonía de ideas de este período en cierto modo el preludio en que se anuncian todas las corrientes, todas las formas particulares de este movimiento, ya leves ya fuertes. Sobre todo para la Ilustración inglesa Locke es el espíritu determinante en cuyos pensamientos se apoyan todas las tendencias, ora para completarlas y ampliarlas, ora para modificarlas y combatirlas. Los hilos del movimiento espiritual, que estaban reunidos en su pensamiento, parten de él, a veces separados, para volver a reunirse una vez más con David Hume en una gran figura, y por eso nuestra tarea consistirá en seguir el curso de estos hilos aislados.

§ 29. LA FILOSOFÍA MORAL

Se recomienda partir de aquella dirección que en Locke había sido relativamente poco tratada, la filosofía moral, que constituyó, independientemente de las reflexiones científico-religiosas, a las que se enlazaba a menudo, un objeto de animadas discusiones. En este terreno eran particularmente fecundas las teorías de Hobbes, ante todo por las numerosas refutaciones que provocaron. Su intento de independizar la filosofía moral de todas las fórmulas de fundamentación religiosa, no había sido en rigor más que un fenómeno paralelo a la tendencia semejante de los filósofos del derecho, y por lo mismo contó con el reconocimiento sistemático justamente de ellos. Junto al sistema del derecho natural se acogía con toda simpatía el de una moral natural. Pero no se estaba de acuerdo con la aplicación que Hobbes había hecho de esta idea. La idea de que también en las formas más nobles de la vida moral al final siempre tuvieran que verse ciertos productos finales del mecanismo, en sí perfecto y completamente egoísta, de los instintos naturales, hería y asustaba la opinión de los contemporáneos, que por el mismo motivo rechazaban también la estructura de la teoría del Estado de Hobbes. También en este sentido, éste había intentado concebir el orden estatal como un producto del egoísmo, que había tratado de salvarse de los peligros del estado bélico general mediante un acuerdo bien meditado. Frente a esta opinión se sostenían las teorías de HUGO GROCIO, que, inspirado en principios escolásticos, había introducido para la vida estatal un órgano especial, originario de la naturaleza humana, que llamó sociabilidad. De análoga manera se creyó poder proceder también en el ámbito más vasto de la filosofía moral. Quedó establecido que la vida moral había de explicarse por la naturaleza del hombre; pero no atreviéndose a hacerla derivar de impulsos egoístas, se admitió en el hombre una disposición moral originaria, completamente autónoma, que desde un principio se hallaría en contradicción

y en pugna con el lado egoísta de la naturaleza humana. Se advierte claramente que de esta manera el problema de la filosofía moral se transportaba al campo de las investigaciones o de las hipótesis psicológicas. Se trataba sobre todo, en efecto, de hallar y determinar este órgano moral en la naturaleza humana; y todo el desarrollo de la filosofía moral inglesa consistió, finalmente, en acentuar cada vez más esta determinación conceptual. En esto se aproximaba a la doctrina estoico-ciceroniana de las "ideas innatas" sostenida contra Hobbes por los neoplatónicos de Cambridge, justamente en su aspecto práctico, doctrina que afirmaba la prioridad de los principios morales, como *lex naturae*, en el *consensus gentium*.

La primera tentativa fué realizada, inmediatamente después de Hobbes, por CUMBERLAND (1632-1719) en su *De legibus naturae disquisitio philosophica* (Londres, 1671). A este fundamento autónomo de la moralidad dió el nombre de "tendencias benévolas" (en término moderno, "altruístas") y las consideró como el contrapeso, puesto desde el origen en la naturaleza humana, de las tendencias egoístas; a partir de este contraste trató de explicar, por medio de leyes psicológicas, como quería Bacon, y utilizando el mecanismo de la motivación, como había hecho Hobbes, todo el complejo de la vida moral como una lucha entre los dos grupos de instintos. A esto agregó aún la tentativa de representar como una forma del desarrollo de estas tendencias altruístas también las causas de la vida estatal, en concordancia con la explicación mediante el instinto social dada por Hugo Grocio, y de esta manera surgió la tendencia, más tarde importante y difundida, de subordinar la teoría filosófica del derecho a los conceptos generales de la filosofía moral.

Pero el más importante e influyente de los filósofos morales fué el sobrino del estadista amigo de Locke, que había tenido también relaciones con el filósofo, ANTHONY ASHLEY COOPER, CONDE DE SHAFTESBURY (1671-1713). En él la idea fundamental de la completa autonomía de la filosofía moral asumió un alcance y una fuerza que condujeron a violentas polémicas. La tentativa de Hobbes de colocar la filosofía moral en sentido materialista sobre bases físicas o fisiológicas, le pareció no menos equivocada que las tentativas teológicas de derivarla de la revelación religiosa. En ambos casos la derivación misma quita valor intrínseco a las ideas morales. Y su dignidad se pierde igualmente, tanto si se consideran en sentido religioso como emanaciones de la voluntad divina unidas a promesas de recompensas y amenazas de castigos, como si se conciben como productos mecánicos de la naturaleza. El bien, la virtud y el derecho se fundan completamente en sí mismos, son algo perfecto y absolutamente valioso, que puede ser concebido y comprendido y no derivado de otra cosa. Shaftesbury asigna a la filosofía moral un ideal que persiguió mucho tiempo, y con máxima energía Kant; pero él mismo estuvo lejos de resolver esta tarea y, por consiguiente, no sin razón fué contado más tarde por

Kant entre los representantes típicos de una moral heterónoma. Le impidió hacerlo, por una parte el carácter fundamentalmente psicológico del pensamiento, en cuyo círculo se movió con toda su época, y por otra parte una serie de tendencias personales que, en conjunto, imprimieron a su moral un tipo explícitamente eudemonístico. Debía su sentido estético, con que se dedicó a las investigaciones relativas a la moral filosófica, a su profunda y congénita familiaridad con la vida de la antigüedad clásica. El mismo valor incondicionado que atribuye a las ideas morales tiene un sabor decididamente estético. Sólo puede ser considerado bueno y valioso en sí lo que es al mismo tiempo causa y objeto del mayor placer racional; por consiguiente, con espíritu helénico, considera el estado de la virtud y del derecho como el de la mayor felicidad. Introduce en la filosofía moral moderna la idea fundamental de la ética antigua, el problema socrático de la identidad entre virtud y felicidad, pero con ello también toda la serie de dificultades y ambigüedades casuísticas y toda la sofística del corazón humano que esta idea arrastraba consigo ya desde los antiguos. La teoría que erige a la virtud en la verdadera felicidad se ha transformado siempre en manos de los hombres en la otra: que la virtud es la aspiración a la felicidad; una vez que se sabe que la virtud otorga felicidad, nadie podrá sustraerse a la consecuencia inevitable que se comience a amarla y a desearla por amor a esta felicidad que arrastra consigo. La teoría de Shaftesbury se desarrolló, así, hasta llegar a ser, particularmente en sus discípulos, un pleno eudemonismo, doctrina de la felicidad común a toda la filosofía moral de la Ilustración y a la que Kant hubo de oponerse. Pero en Shaftesbury este eudemonismo no se presenta aún con aquella desnudez prosaica que lo caracterizó más tarde: al contrario, está envuelta en una especie de perfume poético. Si la virtud es el objeto de una satisfacción altísima debe tener en sí misma algo que contiene la razón de esta satisfacción, y por consiguiente muestra, para Shaftesbury, una estrecha afinidad con la belleza. Todo placer es, en el fondo, consecuencia de un modo de ser estético; todo lo que agrada debe encerrar de algún modo el carácter de lo bello. Esta correlación entre juicio moral y juicio estético, que fué completamente iluminada con un desarrollo conceptual más alto y fino por la filosofía de Herbart, fué apresada por Shaftesbury en una especie de intuición genial. Él mismo se ocupó a fondo de literatura y de artes plásticas, en sentido teórico y crítico, y de esta manera los diversos intereses de su espíritu rico y vivaz se unieron en el concepto de la "kalokagathía" griega. La unidad de lo bello y de lo bueno es para él el ideal supremo. Su eudemonismo es estético y en él se reproduce toda la poesía de la sabiduría de la vida helénica. En eso residía el encanto ejercido por sus escritos sobre los espíritus del siglo XVIII y particularmente sobre los poetas de Alemania. Para él el mundo estaba sumergido en el brillo de la belleza, y al final consideró también a la virtud como la captación del espíritu de lo bello derramado sobre el universo. Este efecto de sus

ideas fué apoyado en sus exposiciones. Su escrito juvenil *Enquiry concerning virtue and merit* y todas las demás partes de la colección impresa por primera vez en 1711: *Characteristics of men, manners, opinions, times*, presentan un brillo de expresión y una gracia ingeniosa de la lengua, con la cual comenzó a penetrar el gusto en la ciencia y establecerse un contacto entre la erudición y las bellas letras.

Una idea estética guió también a Shaftesbury en la determinación de la esencia de la virtud: todo lo bello descansa sobre la armonía, y por eso la virtud ha de llevar en sí de alguna manera el carácter de la armonía. La armonía es siempre un enlace de lo diverso, una conciliación de los contrastes. Pero eso sólo debe buscarse la virtud en la conciliación de aquellos contrastes inherentes a la naturaleza de la voluntad humana. Éste es el punto en que Shaftesbury intenta reunir las teorías morales de sus predecesores, atenuar sus contrastes y superarlas. Las doctrinas materialistas sólo han reconocido el egoísmo en el hombre y han considerado la virtud como una especie de expresión refinada o, por lo menos, artificiosamente transformada de este instinto fundamental. Las doctrinas del instinto social y de las inclinaciones benévolas han reconocido, además del egoísmo, una disposición moral originaria en el hombre: pero han profesado que la virtud reside en la supresión de los motivos egoístas y en el predominio absoluto de los motivos benévolos; en una, sufren menoscabo las inclinaciones benévolas, en la otra, las egoístas. Y sin embargo, unas y otras provienen de la misma naturaleza y tienen el mismo derecho de ser conservadas en nosotros. Una teoría conduce a una moral liviana y relajada, la otra, a una moral ascética y taciturna. La virtud genuina sólo puede consistir en la conciliación de estos dos opuestos, es un estado de armonía entre las inclinaciones egoístas y las sociales; no suprime el derecho de los instintos individuales en provecho de la felicidad general, ni contrapone los intereses de toda la raza humana a las pasiones del individuo aislado. Sólo es posible, por ende, en el individuo plenamente formado que, en el desarrollo armónico de todas sus fuerzas e inclinaciones, se siente miembro viviente del universo. Su raíz íntima no está en la fría reflexión de una prudencia egoísta, ni en una sumisión de esclavo a una humildad ingrata de sí misma, sino en el impulso de su alma por el cual ésta, en el pleno desarrollo de su naturaleza, se coloca dentro del bello organismo del mundo. Esta base de todas las virtudes fué denominada entusiasmo por Shaftesbury, entusiasmo viril que en soberbia autoconciencia vive la más íntima esencia del hombre. El perfeccionamiento del individuo es el ideal de esta ética, y de esta manera Shaftesbury ha revelado el secreto moral de la época de la Ilustración. El concepto de cultura, que se estaba elaborando, asume aquí una forma bien determinada: es el concepto del desarrollo completo de una personalidad sobresaliente. Todos los grandes hombres del siglo XVIII han tenido conciencia de este derecho moral de su naturaleza individual y con ello han adquirido el sentido, poseído por ellos

en medida elevada, que les permitía comprender las individualidades ajenas. Shaftesbury es un precursor también por el hecho de haber concebido esta cultura del individuo desde el punto de vista estético. La vida moral, en el desarrollo armónico de todas las fuerzas individuales, es para él una especie de obra de arte, y la virtud llega a ser una virtuosidad genial en la conducción de la propia vida. En este germen residía la grandeza moral del siglo XVIII, junto a sus debilidades y peligros, porque la unión del punto de vista estético al moral podía inducir fácilmente a subordinar el último al primero, y muy pronto reveló la creciente tendencia a sacrificar la moral de la vida ordinaria a la presión general de los intereses estéticos. Sea como fuere, esta fusión de la vida moral con la vida artística fué uno de los caracteres más sobresalientes de la Ilustración, y se refleja ante todo en el optimismo estético, que penetra la mayoría de las concepciones del mundo de esta época. La representación de una vitalidad armónica del universo, que sumerge todas las fallas y las contradicciones, todos los inconvenientes y defectos de las cosas particulares en el gran océano de la perfección general, y en las disonancias sólo ve las condiciones indispensables de las armonías, es una de las ideas preferidas de la Ilustración; y si encontró en la *Teodicea* de Leibniz su más perfecta expresión metafísica, en ninguna parte demuestra con mayor claridad su derivación de la concepción estética que en la entusiasta y bella representación de Shaftesbury, quien, también desde este punto de vista, ha ejercido sobre los poetas alemanes, particularmente sobre los del *Sturm und Drang*, notable influencia, que se advierte sobre todo en Herder y en la "filosofía de Julio" de Schiller. Estas ideas aparecen ya en Shaftesbury asociadas a creencias religiosas que se superponen con las del deísmo inglés, y por ello volveremos a hallar más adelante el nombre de este gran moralista.

La moral de Shaftesbury colocaba paralelamente el juicio moral y el estético; al hablar de un gusto artístico como una fuerza psíquica especial, era lógico que se llegase también a admitir una especie de gusto moral, facultad originaria del juicio del bien. Cuanto más se insistía, cuanto más se subrayaba la existencia de una disposición moral en el hombre, tanto más se alejaban de los principios de la psicología de Locke, que negaba el carácter innato de los principios prácticos, con la misma energía con que negaba la de las leyes y conceptos teóricos. Esta tendencia es evidente sobre todo en el irlandés FRANCIS HUTCHESON (1694-1747). El título de su primer trabajo *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue* (Londres, 1720) permite comprender el tratamiento común de las cuestiones morales y estéticas; y en sus obras ulteriores, particularmente en el escrito póstumo *Sistema de la filosofía moral* presenta con plena evidencia y decisión la teoría del carácter originario del sentido moral paralelamente al sentido estético. Se propone fundar las investigaciones filosófico-morales sobre la consideración del hecho que, al examinar los móviles de nuestras ac-

ciones, hallamos la diferencia, no derivable ulteriormente, entre inclinaciones egoístas y altruístas, y sólo damos el beneplácito moral a estas últimas y a las acciones que derivan de ellas. Hutcheson cree que esta aprobación sólo puede derivar de una facultad innata de juicio, facultad que debe ser considerada como parte integrante de la naturaleza humana. No hay más que un paso de aquí a la oposición hecha por los filósofos escoceses a la doctrina de Locke. Esta tendencia estetizante traía su fuerza particular de la estrecha relación en que se encontraba con la literatura contemporánea, en la cual —basta pensar en los nombres de Richardson, Fielding, Hogarth, Goldsmith— la tendencia moralizante dominaba de tal manera que se apropiaba los análisis psicológicos de la vida ética que encontraba en los filósofos y proseguía su desarrollo.

Partiendo del dato ético fundamental, que está dado por el juicio de acciones e intenciones según los predicados de "bueno" y "malo", las investigaciones de los moralistas ingleses se extienden hacia tres direcciones. Al considerarse como objeto de aprobación moral ante todo las intenciones y las acciones altruístas, se imponía preguntar cómo el hombre, con su egoísmo natural, logra hacer del bien al prójimo el contenido de su propia voluntad. El optimismo de Shaftesbury y el sentido estético de Hutcheson pasaban sobre esos problemas admitiendo la originariedad psicológica del altruísmo. Más lejos fué un adepto de Shaftesbury, el obispo D. BUTLER (1692-1752), que en sus *Sermons upon human nature* (1726), enseñó a considerar los sentimientos morales como afectos de la reflexión, y encontró los motivos de obediencia a la ley moral, que para él consistía en un mandamiento divino, en parte en la repercusión de nuestras previsiones de los juicios que nuestros actos y nuestras voluntades habrán de encontrar frente a Dios y a los hombres.

Más radicalmente el *selfish system*, iniciado por Hobbes, había tratado de analizar los procesos de mediación, por los cuales se debía demostrar que obrar moralmente es un medio adecuado para la realización del egoísmo: se creía poder prescindir de la hipótesis de las intenciones y disposiciones morales del hombre. La conexión empírica de la vida social parecía suficiente para explicar la aparente contradicción entre el egoísmo y las acciones altruístas. Resultaba de ahí una moral cómoda. A medida que las clases superiores de la sociedad se entregaban a la lectura y discusión de consideraciones de esta índole, se iba consolidando la tendencia a justificar, en forma de sistema filosófico, el goce de la vida y el disfrute, ora ingenuo ora refinado, de las circunstancias, que eran costumbre, iluminándolas con colores vivos y alegres y juzgando traviesamente, con mayor o menor frivolidad, las debilidades de esta gran vida. Las famosas cartas de CHESTERFIELD (1694-1773) a su hijo natural, que hacen desfilar ante nuestros ojos todo el cuadro de la sociedad de entonces, son un vivo testimonio de

esta tendencia, que ocupa un puesto mayor en la historia de la literatura y de las costumbres que en el conjunto de nuestra exposición.

La suposición que el hombre está por naturaleza inclinado sólo hacia el egoísmo, podía seguirse también en dirección contraria, en cuanto la conciencia de la ley moral se fundara sobre la autoridad, y la obediencia se explicara con razones derivadas de la autoridad misma. Esta concepción, que deriva de Locke, fué sostenida más tarde, de manera todavía más burda que por Butler, por WILLIAM PALEY (1743-1805) en sus *Principles of Moral and political philosophy* (1785). Sólo puede esperarse que el hombre obre moralmente contra su egoísmo natural si se somete a una voluntad omnipotente, de la cual teme un castigo o espera una recompensa. La ley moral se funda, según Paley, sobre la voluntad revelada de Dios, y su obediencia sobre la docilidad del hombre explicable por el temor y la esperanza.

Pero también aquí el contenido de la ley moral está constituído solamente por el bien del prójimo. En este punto la ortodoxia extrema concordaba con las teorías psicológicas de sus adversarios deístas y sensualistas. La literatura moralista inglesa de aquella época está atravesada por una amplia corriente psicológica constituída por la hipótesis que recibió más tarde el nombre de utilitarismo. Se creía que la voluntad humana sólo puede tener por objetos el bien o el mal, el placer o el dolor, deseando a uno y rechazando a otro; lo demás se prefiere o rechaza indirectamente por el placer o el dolor que proporciona. Parecía deducir que el mérito y demérito de las acciones humanas se debieran apreciar exclusivamente por la magnitud del placer o dolor que producían. Los psicólogos asociacionistas, de que se hablará más adelante, aplicaron esta teoría, concordante en todo con sus principios, y creyeron haber descubierto con esto un criterio objetivo para la moral. En este sentido se unieron bajo la fórmula, que después había de volverse popular, "El mayor bien de la mayoría".

Frente a este utilitarismo no faltaban las teorías opuestas, que intentaban hallar un principio objetivo de moral por el camino de la metafísica. Los neoplatónicos de Cambridge, que desde el punto de vista psicológico consideraban las ideas morales como "innatas", veían la norma de la moralidad en la naturaleza racional del hombre, dada por Dios, y en su creciente perfeccionamiento. Más interesantes aún son las tentativas de referir, no sin alguna influencia de la filosofía cartesiana, las leyes de la vida moral a principios puramente teóricos. Se destaca en primera línea SAMUEL CLARKE (1675-1729), discípulo de Locke y de Newton, que, en parte por motivos religiosos, fué adepto de la filosofía cartesiana hasta el extremo de defender, en su amplia correspondencia con Leibniz, la teoría del libre albedrío contra el determinismo de aquél, y de fundarla en explícita contradicción con Locke, sobre el concepto de sustancia espiritual y capaz de acciones autónomas y originarias. Tiene importancia para la filosofía moral porque, al indagar un principio objetivo de la moral, concibió las leyes

como prescripciones que la constitución natural de las cosas impone a la voluntad libre. Depende de nuestro arbitrio que querramos dibujar un triángulo; pero si queremos dibujar un triángulo correcto debemos hacerlo de manera que la suma de sus tres ángulos no sea mayor ni menor que dos rectos. La ingerencia de nuestra actividad en el nexo de las cosas depende igualmente de nuestro arbitrio; pero estas acciones se tornan falsas y, en opinión de Clarke, falsas también en sentido moral, en cuanto dejan de estar dispuestas de acuerdo a la constitución natural de las cosas, inmutable para la misma divinidad. Clarke tiene siempre presente el concepto, por lo demás sobresaliente, que la voluntad humana se halla frente a las leyes de la realidad cómo una fuerza que la une moralmente; principio moral también éste, aunque en sentido inverso, lejano de aquel idealismo con el cual otros sistemas han afirmado que la transformación de la realidad es la tarea genuina de la vida moral: una moral de la praxis, que se hace dictar sus leyes por el mundo existente. Su elemento filosófico consiste en la investigación de una razón de la moral, que sea objetiva y resida en la naturaleza misma de las cosas; y a ésta dió una tendencia lógica, quizá no del todo independiente de Clarke, WILLIAM WOLLASTON (1659-1724), según el cual toda acción moral implica un principio teórico y, por consiguiente, un juicio sobre las cualidades del asunto tratado, es decir, sobre sus condiciones de hecho. Hizo notar además que se debe distinguir de este juicio no sólo la acción, sino también la decisión, de la misma manera que en Clarke se encuentra una rigurosa indagación sobre la diferencia entre voluntad y juicio afirmativo, problema que ya se presentaba en las investigaciones cartesianas relativas al error. Wollaston, aun concibiendo la acción como distinta del juicio, creía que el valor de la acción coincidía justamente con el valor de este juicio, y halló, por consiguiente, el criterio moral en la verdad o falsedad de tal juicio. Acción moral es aquella cuyo juicio ha reconocido exacta y exhaustivamente el objeto o la circunstancia a que se refiere la acción. Es comprensible que esta exactitud lógica equivale, en el fondo, a lo que Clarke, con mayor evidencia, denominó correspondencia con el hecho. Si Wollaston agrega todavía la prueba que las acciones que disponen de este modo de un contenido lógicamente adecuado conducen necesariamente a la felicidad, no acierta, sin embargo, a encontrar el camino para llegar al eudemonismo de Shaftesbury, limitándose a atribuir a su exactitud lógica la correspondencia con los hechos postulada por Clarke y a demostrar cómo aquella consideración de las relaciones, que se funda en su conocimiento adecuado, produce por sí misma un resultado fecundo para el que obra.

Se advierte también en este punto un motivo fundamental utilitarista y también aquel eudemonismo que Shaftesbury había preconizado derivándolo de los antiguos. Éste tuvo valor de axioma para la Ilustración, porque parecía constituir el principio adecuado para el juicio relativo al valor de las instituciones públicas. Se puede considerar

como prueba negativa la fábula de las abejas de MANDEVILLE (1670-1733), tan opuestamente juzgada y a menudo tan menospreciada. Su autor, a pesar de ser un francés nacido en Holanda, pertenece por su cultura y educación a la filosofía moral y al deísmo ingleses. Resulta difícil interpretar con exactitud la opinión personal del hombre, tomando como base su espiritual *Fable of the bees or private vices made public benefits* (Londres, 1714), pero la luz que proyecta sobre las opiniones de aquella época es muy viva y la posición que ocupa entre las teorías morales de la Ilustración es característica. Esta fábula presenta el estado de la sociedad humana con todas sus flaquezas y defectos en la figura de una colmena y añade la ficción que Zeus, cediendo a las plegarias de las abejas, las hizo a todas buenas, virtuosas y honestas, y automáticamente se detuvo todo el mecanismo de la vida social y del Estado. Nadie roba ni miente, todos pagan sus deudas, y los jueces y la policía permanecen condenados a la inacción; toda competencia en las industrias, toda rivalidad por ambición es eliminada y la sociedad cae en el más triste letargo. Aquí se muestra a los moralistas, en cierto modo, el anverso de la medalla; se procura demostrar que la sociedad humana sólo es concebible en relación con sus flaquezas morales, que un Estado de hombres plenamente virtuosos no es posible; y la única moral que predica la fábula de las abejas es la siguiente: si queréis la sociedad no os persignéis cuando veis pasar el egoísmo, sin el cual la sociedad no sería posible. Podría admitirse que Mandeville se haya limitado a enunciar meramente un hecho, y no es necesario reconocer una apología del vicio y una exhortación a la inmoralidad en esta representación del vínculo que une la civilización con los perjuicios morales que engendra. Igualmente falso sería considerar, por otra parte, la fábula de las abejas desde el punto de vista de Rousseau y considerar que Mandeville se haya propuesto demostrar que la civilización es censurable por su inevitable inmoralidad, porque nada está tan lejos de Mandeville como añorar una bondad innata de la naturaleza humana, como hizo Rousseau. Un estado integrado por hombres honrados es imposible, para él, porque no es natural, y el hombre natural no es el virtuoso, sino el egoísta lleno de deseos y pasiones personales. La importancia de su fábula reside en otra cosa. Mandeville demuestra que la civilización a que tiende el deseo de felicidad del hombre está en abierto contraste con la moralidad; demuestra que la virtud no nos hace felices y que en el gran mecanismo de la vida social el resorte no es la virtud sino el egoísmo. Su fábula, deliberadamente o no, es una brillante refutación del eudemonismo. Ella deja entender que el hombre debe el estado de civilización y la satisfacción de sus necesidades naturales, no a la virtud, sino al egoísmo; deja imaginar, como Kant habría de demostrarlo con tanta finura y profundidad, que la naturaleza, si hubiera pretendido crear al hombre para la felicidad, no habría podido hallar un medio más inadecuado que el de sembrar en él, junto a las inclinaciones egoístas, el instinto moral; insinúa que

la moral no forma parte de los medios para producir la felicidad del hombre. Quizá con un poco de ironía, Mandeville dice que la virtud no existe para hacernos felices, que la moral cristiana enseña que debemos martirizar continuamente nuestra carne, y aunque él mismo, con espíritu kantiano, no ha podido elevarse a la exigencia de practicar la virtud no obstante los obstáculos que pone a la necesidad de felicidad del hombre, su importancia para la historia de la cultura consiste en haber descubierto esta antinomia entre moral y egoísmo psicológico-natural y en haber llevado así al absurdo el eudemonismo que unas veces se mostraba tan superficial al creer en una infaltable fuerza que daría felicidad inherente a las acciones virtuosas, o tan refinado que percibía en la virtud sólo el medio más seguro o más decoroso para satisfacer las pasiones naturales. La fábula de las abejas es un momento importante de la dialéctica filosófico-cultural de la Ilustración, época inclinada por lo general a evaluar las condiciones morales y sociales por la cantidad de felicidad que proporcionaban. Más tarde, particularmente en Francia, cuando la miseria de las condiciones públicas solicitaba la atención de los pensadores benévolos, surgió con tanta mayor energía el ideal de un estado de cosas moral y político adecuado para conducir a la felicidad general. La Revolución francesa se fundó sobre este ideal y su profeta fué Rousseau. La importancia de Mandeville consiste en haber tratado de destruir este ideal como una ilusión, pero su defecto reside en su incapacidad para elevarse a una moral independiente de la aspiración a la felicidad.

§ 30. EL DEÍSMO

Múltiples relaciones, personales e intelectuales, unen el desarrollo de la filosofía moral inglesa y de la filosofía de la religión, en las cuales la época de la Ilustración creyó haber condensado sus ideas básicas, hasta el punto de pretender el nombre de libre pensamiento para esta tendencia en particular. De hecho, el carácter de aquella época, con sus virtudes y flaquezas, alcanzó su expresión más perfecta justamente en esta tendencia, y también aquí los ingleses tienen el mérito de haber dado, no sólo las primeras obras y las más originales, sino también las más sencillas y eficaces. La revolución espiritual inglesa, como la política, fué poderosa, grande, rica en hechos y en ideas, pero no fué ni tan brillante ni demoledora, ni tan ardiente y destructora como la francesa. Esta revolución espiritual que perseguía, lo mismo que la política, la idea de libertad, había de desarrollar el concepto de libertad individual y el deseo de una explicación natural de la ciencia, ante todo en el dominio religioso: la vida intelectual de Europa, desde el Renacimiento, se había emancipado cada vez más de las formas y fórmulas confesionales, el pensamiento aspiraba por todas partes a una noción superconfesional, y el deísmo inglés se creyó llamado

a liberar efectivamente la vida religiosa de la estrechez de los dogmas confesionales y a contraponer a las religiones positivas una religión natural, es decir, filosófica. La filosofía del derecho sustituía la deducción teológica por el derecho natural, la filosofía moral reemplazaba los mandamientos de Dios por la disposición moral de la naturaleza humana: el deísmo imaginó la religión natural en oposición al dogmatismo de la Iglesia. La identificación de lo natural con lo racional es obra de la Ilustración, y no sólo aparece aquí en la forma más precisa, sino que presenta desde el comienzo aquella tendencia polémica contra las formas históricas, a la que el siglo XVIII ha impreso mayor violencia. Se puede decir también que el deísmo hizo popular en el pensamiento de la Ilustración aquella diferencia entre naturaleza e historia, que hacía aparecer a esta última como algo artificioso y desordenado y que muy pronto había de ser sinónimo de la distinción de racional e irracional.

Es claro que esta filosofía de la religión, con su hipótesis de una religiosidad inherente a la esencia de la naturaleza humana, se halló desde el comienzo frente a la psicología de Locke en un antagonismo semejante al de la filosofía moral. Se quería demostrar que la vida religiosa en sus líneas principales, resumidas en su concepto de religión natural, era parte integrante y siempre uniforme de la naturaleza humana, estaba constreñida a admitir la hipótesis de un sentido religioso, tal como la filosofía moral había de hacerlo para el sentido moral. Pero ambas estaban igualmente en contradicción con la teoría de Locke, según la cual el alma ha de ser considerada como una *tabula rasa*, sobre la cual la experiencia inscribe sus propios signos. La filosofía de la religión se apoyaba desde el comienzo en la corriente opuesta, y su principio había sido expuesto, antes que Locke, por el padre del deísmo, HERBERT DE CHERBURY (1581-1648). Para él, el alma no era una *tabula rasa*, sino más bien un libro cerrado que se abría a los estímulos de la naturaleza mostrando sus tesoros interiores. De acuerdo a su opinión, contiene en sí una cantidad de verdades generales semejantes en todos los hombres, que por lo mismo también deben ser reconocidas universalmente; posee también por eso un instinto natural para los problemas religiosos, y de aquél se desarrolla una serie de conocimientos innatos que constituyen el contenido de la religión racional o natural. Éste es el punto en que Herbert contradice a Hobbes. Es verdad que este último no rehusaba admitir representaciones religiosas universalmente extendidas, pero prefería designarlas como superstición y quería que asumieran valor de religión sólo a través de la sanción del Estado; Herbert, al contrario, creía poder buscar el verdadero espíritu religioso sólo en las verdades más simples y naturales, y consideraba todos los agregados aportados por la historia, sólo como errores o falsificaciones. Por otra parte, contra esta teoría herbertiana del conocimiento religioso innato dirigió Locke su incisiva polémica, con la misma energía con que se volvió contra las

ideas teoréticas del neoplatonismo y del cartesianismo. Es lógico que al colocarse por encima de todos los dogmas eclesiásticos y confesionales particulares, hallase la más viva oposición por parte de los ortodoxos de todas las tendencias, y bien pronto Herbert tuvo el honor de ser acusado por el canciller Korthold, de Kiel, junto con Hobbes y Spinoza, como uno de los "tres grandes impostores". Antes que iniciara la polémica se abrió camino la tendencia crítica que la religión racional había de asumir frente a los dogmas positivos.

Locke combatió el punto de vista de un instinto religioso, pero en seguida su doctrina apareció como poco inconciliable con él. porque también en Locke se puede demostrar una especie de religión racional. Es cierto que él la identificó con el cristianismo, tratando de demostrar que las doctrinas de éste no contradicen la razón. Para la mayoría de las doctrinas de la fe admite aún que, no obstante su racionalidad, no podían ser descubiertas por la razón sin auxilio de la revelación; pero de algunas, sobre todo de la fe en la existencia de Dios, cumplió su total racionalización, declarándolas representables y motivables por la sola razón; por ejemplo, en lo que concierne a la existencia de Dios, mediante la prueba cosmológica. Aquí prevalece en Locke el elemento racionalista, afín al cartesianismo. La filosofía de la religión, dejando a un lado el debate psicológico entre Herbert y Locke, se limitó cada vez más a sostener la posibilidad de deducir las verdades religiosas fundamentales de la mera razón, y en consecuencia a limitar la vida religiosa a estas verdades fundamentales puramente racionales. Una preparación para esta concepción se había realizado ya durante las luchas religiosas de la Revolución inglesa, por los latitudinarios, que consideraban insuficientemente explicadas todas las cuestiones que se debatían entre las diversas sectas y confesiones del cristianismo y aspiraban a retrotraerse a las "verdades fundamentales" expuestas con indudable claridad en las Sagradas Escrituras.

Una posición parecida, en lo que atañe a la religión, asumió la filosofía en JOHN TOLAND (1670-1722). En cierto sentido éste es el representante característico de la filosofía de la religión de la Ilustración, y ha dado expresión típica a una serie de sus principios fundamentales. Confiere máximo relieve al principio del "pensamiento libre" y examina a fondo el derecho a la libertad de pensamiento. Esta libertad es, para él, ante todo individual y consiste en el repudio de la autoridad y en la formación del juicio independiente por la razón pensante. Aunque honre a los grandes espíritus de todos los tiempos y en el culto fantástico de su comunidad de libres pensadores, descrita en el *Pantheistikon* (1710, con el sello editorial de Cosmópolis), asigne a los filósofos un lugar análogo al que el cristianismo reserva a los Santos y a los Padres de la Iglesia, no reconoce sin embargo a ninguno de estos espíritus una fuerza absolutamente irrebatible, y conserva a la razón el derecho de examen en todos los casos. Como consecuencia de estas ideas, Toland, lo mismo que los deístas posteriores, llegó a ser un celoso campeón de la tolerancia. Con la exigencia de la libertad de pensamiento, niega al Estado el derecho a intervenir en las opiniones de los ciudadanos y, menos aún, de castigarlos por ellas; justamente a partir de este punto de vista político-religioso, toda la Ilustración llegó a una concepción de la naturaleza del Estado, que limitaba su autoridad a las relaciones externas de la sociedad y no le sometía las opiniones sino las acciones de los hombres, y de éstas solamente aquellas que entran sin violencia en la esfera de las relaciones jurídicas. Toland predicaba la tolerancia, que comprendía también a los ateos, abandonados por Locke.

El postulado de la libertad de pensamiento tiene en Toland otra limitación verdaderamente extraordinaria y característica, de vasto y profundo alcance cultural. Ninguno de los deístas ingleses se sustrajo a los peligros de la difusión del pensamiento libre entre la gran masa y particularmente en los estratos inferiores del pueblo; ninguno olvidó que las religiones positivas fueron en todo tiempo uno de los lazos más firmes del orden social existente y que, una vez quebrantado, aquella construcción amenazaba derrumbarse inmediatamente. El deísmo inglés ejerció la crítica más implacable sobre el valor teórico de los dogmas positivos, pero, con el instinto propio de esta nación, reconoció en todo su alcance su importancia práctica; y si por este motivo incurrió en una irremediable mediocridad e irresolución en el aspecto científico, no se dejó emplear como medio de agitación revolucionaria, como ocurrió a estas ideas en Francia. Los pensadores ingleses detuvieron su movimiento de tolerancia ante una barrera social, y limitaron el derecho a la libertad de pensamiento al estrecho círculo de aquellos cuya posición social preservaba de toda consecuencia peligrosa para el Estado y que por su cultura científica parecían aptos para profesar sus convicciones con mesura y sin peligro. Desde este punto de vista adquirió un significado religioso aquella honda diferencia de clases entre cultos e incultos, que había estimulado el movimiento espiritual del Renacimiento. La masa considerable de los incultos fué abandonada por los librepensadores ingleses, incluso Shaftesbury, a la tutela de las religiones positivas, que por este motivo alcanzaron el poco lisonjero reconocimiento de una autoridad policial. Para las personas cultas, por el contrario, el deísmo adquirió el derecho ilimitado a la libertad de pensamiento; para ellas debían quitarse las cadenas de los dogmas confesionales y se debía conceder la plena aplicación de la religión racional. En este sentido, Toland establecía diferencia entre la doctrina esotérica y la exotérica, es decir, entre la religión racional para las personas cultas y la religión positiva para las masas. Con esto quedaba sellada desde el comienzo la suerte de esta doctrina; una doctrina religiosa que se limita expresamente a escasos privilegiados, renuncia a tener vitalidad, y la historia ha demostrado que esta religión de salones del siglo XVIII fué artificiosa y no vital. Esta religión racional, a la que, según una expresión feliz de

Shaftesbury, pertenecen todos los sabios, y de la cual no deben dejar vislumbrar nada, fué algo híbrido, en que los grandes contrastes de la época estaban expresados pero no superados. Se equivocaría empero el que pretendiese culpar de esta tentativa fracasada de separar la vida religiosa de las personas cultas de las incultas, a las tendencias personales de los deístas ingleses o quizá a las condiciones de la sociedad inglesa de la cual surgía. Este exclusivismo es, en cambio, un carácter general de todo el pensamiento de la Ilustración, y aparece incluso en Francia, donde estos límites habían sido superados más que en otras partes. El siglo de la Ilustración heredó del Renacimiento el contraste social entre cultura e incultura, y todo el movimiento espiritual del siglo XVIII se desenvolvió esencialmente en las esferas superiores de la sociedad. La masa estaba más o menos excluída de los importantes problemas que interesaron a este siglo, y sólo la Revolución francesa con sus consecuencias creó un estado social en el cual ya no fué posible una exclusividad tal de la vida espiritual. En esta particular separación del terreno sobre el cual se desarrollaron las ideas del siglo XVIII, la investigación histórico-cultural hallará la raíz de su fuerza y su debilidad. No podrá menos de admitir que el desarrollo de grandes y enérgicas individualidades y del refinamiento estético en lo tocante a la vida espiritual sólo era posible en el aislamiento de estos círculos limitados, pero por otra parte no podrá ignorar una peligrosa incomprensión de los más graves problemas de la sociedad humana. Por natural consecuencia, la primera tormenta social, la Revolución francesa, se desencadenó justamente sobre estos círculos limitados, porque en este exclusivismo residía la íntima contradicción de la época de la Ilustración. Las doctrina de la Ilustración que, a pesar de todas las barreras, se infiltraron poco a poco en todo el organismo social, provocaron aquellas fuerzas sociales naturales, cuya violencia se volvió justamente contra la sociedad culta. Y entre estas contradicciones, una de las más peligrosas es precisamente la religiosa, en la cual está implicado el deísmo; frente al poder de la Ilustración debía ceder, finalmente, todo obstáculo artificial de doctrina esotérica y exotérica, y cuanto más esta sociedad se alejaba de las necesidades religiosas de la masa, tanto más asustada se halló de pronto frente a la acción elemental de aquélla.

Un tercer rasgo de la doctrina de Toland es la fusión entre el deísmo y las tendencias naturalistas de la época; pero en este terreno la posición simpática que asumió el deísmo no se refiere tanto a la investigación exacta de la naturaleza, como a la concepción teosófica y mística de la naturaleza, y de esto depende el hecho de que el deísmo, en este estadio de su desarrollo, tiende más bien a un confuso panteísmo que a una explícita doctrina de la personalidad divina, que puso de relieve más tarde y que terminó también por dar nombre a toda una tendencia. El culto especial, representado por el *Pantheistikon* de Toland, es una especie de religión natural fantástica: el ánimo religioso se hunde en el solemne complejo del Universo y aguarda la salud únicamente de la devoción a la infinita fuerza natural. Sacerdotisa de esta religión es la ciencia, que extrae sus conocimientos sólo de la razón humana y de las revelaciones de la misma naturaleza. Parece que Toland había concebido esta ciencia más al modo de la filosofía natural italiana que de acuerdo con la investigación exacta, y sus cartas a la Reina Sofía Carlota de Prusia (*Letters to Serena*, 1704) alaban la finalidad, la belleza y la armonía del Universo, cuyo concepto coincide, para el autor, con el de la divinidad. Si, por otra parte, se lee en él que en la materia misma residen la fuerza vital psíquica y la fuerza formadora, que opera teleológicamente, todo ello parece, como ya en la doctrina de los filósofos naturales italianos, una renovación consciente del hilozoísmo jónico, que merece el nombre de panteísmo —que había llegado a ser corriente quizá por el título de la obra de Toland— en toda su extensión, pero también en toda su indeterminación.

En Toland se manifiesta también la tendencia crítica asumida por la religión natural frente al dogma positivo. Toland se atiene a las argumentaciones de Locke sobre la racionalidad del cristianismo, con suficiente finura como para poder, inadvertidamente, imprimirles un acento crítico. Si Locke enseñó que la revelación puede conducir, aunque por caminos distintos de la razón, sólo a cosas racionales, Toland extrae la consecuencia que la verdadera revelación no puede ser más que aquella que contiene elementos racionales, y que una revelación en que esto no ocurra no puede en absoluto ser considerada como divina. Con esto se asignaba a la razón el derecho de juzgar a la revelación, y la razón última de la fe era transferida de la revelación misma a la razón. Toland mismo, en su escrito anónimo *Christianity not mysterious* (Londres, 1696), sostuvo que, a pesar de la supresión del misterio de la revelación, las bases esenciales del cristianismo subsistían frente a la razón. Pero otros extrajeron a partir de entonces, más abiertamente y con menores reparos, las consecuencias contrarias al cristianismo. A ellos pertenece en primer término Shaftesbury, cuya significación histórica no es menor en este campo que en el de la filosofía moral. La penetración y el espíritu con que en sus *Essays* juzga los documentos religiosos desde el punto de vista de la religión natural, contribuyeron al progreso de la crítica bíblica, como se puede ver a través de Lessing y de Reimarus, mucho más que la rígida gravedad con que Spinoza trazó, en su *Tratado teológico-político*, los fundamentos científicos de esta crítica.

En esta dirección se desarrolló también la filosofía inglesa de la religión. Ella tomó la forma de una crítica cada vez más enérgica y radical de las religiones positivas y, en particular, como es natural, del cristianismo. Después que Toland despojara al cristianismo de los misterios de la revelación, se comenzó a ocuparse de aquellas pruebas aparentemente históricas, que la teología suele derivar del cumplimiento

de las profecías del Viejo Testamento en los hechos del Nuevo. En este punto, WHISTON, en interés del ilimitado reconocimiento del Nuevo Testamento, eliminó las contradicciones e inadecuaciones, admitiendo la falsificación judaica del Viejo Testamento. ANTHONY COLLINS (1676-1727) intentó refutar esta opinión demostrando que aquellas profecías no podían tener más que un carácter alegórico, pero por esto mismo se vió forzado a disminuir en mucho la fuerza de este argumento. Más tarde, TOMÁS WOOLSTON (1659-1729) trató de mediar entre ambos, reprochando a uno la excesiva consideración a la letra, y al otro una manía dubitativa demasiado arbitraria. Considera posible mantener la prueba alegórica de la profecía y vuelve todos los dardos de su crítica contra los milagros, sosteniendo que la historia de los milagros del Nuevo Testamento no sirve para comprobar el origen divino de estos libros ni la naturaleza divina del Redentor.

De este modo, en las manos de estos hombres, que se llamaban a sí mismos librepensadores (COLLINS: *Discours of free-thinking*, Londres, 1713), las pruebas históricas con que se solía demostrar el cristianismo: revelaciones, profecías, milagros, se fueron deshojando una tras otra y, con ellas, todos aquellos elementos de la doctrina cristiana vinculados a ellas. No quedó más que el puro cristianismo moral, la doctrina de la divinidad y de la inmortalidad del alma humana, llamada a deponer, gracias a una vida pura, las escorias de la vida terrena: es decir, un cristianismo completamente identificable con la religión racional ideada por Herbert de Cherbury y por Shaftesbury. En esta etapa, la filosofía moral inglesa asumió enteramente la forma modesta y moralizadora del deísmo, con la cual dominó también la Ilustración en Francia y en Alemania, forma de conciencia religiosa de la cual se habían desvanecido completamente aquel perfume y aquella fascinación que son propios de la religiosidad, y en la cual en el fondo no se debía ver más que un vehículo de perfeccionamiento moral, y utilizar como tal. Éste es aquel racionalismo estéril que en su prosaica adhesión a la razón, se guarneció contra la esencia más íntima de la vida religiosa, y que a su crítica abstracta unió una desoladora incomprensión de los movimientos más profundos y de las necesidades más ardientes del alma. Esta forma de la filosofía religiosa inglesa asumió su máxima evidencia en MATTHEWS TINDAL (1656-1733). La idea fundamental de su obra: *Christianity as old as the creation* (1730) es que todas las religiones positivas no son más que deformaciones de la primitiva religión natural, común a todos los hombres, deformaciones debidas en parte a hechos históricos, pero en parte mayor a invenciones sacerdotales. Esta última idea de la filosofía de la Ilustración fué más tarde sostenida hasta el fastidio y aumentada hasta el ridículo. Incapaz de comprender, o siquiera de sospechar el origen social de las representaciones religiosas y su necesidad natural, esta filosofía estaba siempre preparada a tachar todo lo que no concordaba con su religión natural, de invención sacerdotal para engañar a las masas, y quizá nada caracteriza mejor que esto su incapacidad para resolver los grandes problemas en que se ocupaba. Tindal consideraba el cristianismo como un restablecimiento de la religión natural, como una reacción contra las desnaturalizaciones sufridas por obra de las pasadas religiones positivas. Pero esta restauración no había tenido completo éxito, y en la doctrina cristiana subsistía una cantidad de agregados y falsificaciones, que el pensamiento libre había de eliminar. El resto, depurado, es una filosofía moral enriquecida con los conceptos de divinidad e inmortalidad, cuyo contenido concuerda con la teoría de la felicidad de Shaftesbury. Del concepto de divinidad inmensamente buena deriva la creación del hombre para la felicidad, y el deseo de hacer lo más feliz posible a todo el género humano aparece en consecuencia como la ejecución del designio universal divino.

De este modo se aproximaban la filosofía moral y la filosofía religiosa inglesas. El contenido de la religión natural enunciado por esta última y considerado como idéntico al verdadero cristianismo, no era más que la doctrina de la primera; y el sucesivo desarrollo del deísmo inglés en hombres como CHUBB y MORGAN, conservó esta fusión de ambas tendencias, sin aportar nuevos puntos de vista, y la desarrolló en los detalles. Pero a medida que este deísmo encontraba representantes literarios y penetraba en nuevas esferas sociales, se empezaba a advertir, en Inglaterra misma, los peligrosos resultados que podía acarrear su difusión. Y si desde el comienzo el libre pensamiento había debido luchar para poderse desarrollar contra los poderes eclesiásticos, con el correr del tiempo se alzaron contra él voces que amonestaban contra la ilimitada libertad de pensamiento y los precursores de la tolerancia se transformaron en ciertos casos en campeones de la intolerancia. La concepción esotérica se alejó cada vez más de la religión positiva, y por reflejo de la literatura francesa se inclinó hacia el escepticismo mundano, característico de aquella literatura. Por el contrario, en la doctrina exotérica se afirmaba cada vez más el concepto puramente político y policial de la religión, expuesto por Hobbes. Esta íntima y gran contradicción se manifestó justamente en las esferas más altas de la sociedad inglesa, y un hombre de vasta cultura como BOLINGBROKE (1698-1751) le dió una expresión explícita y de tal índole que traducía su frivolidad. Este hombre, dotado de fino criterio, estaba en el centro de la vida espiritual de su tiempo; obedeció a una necesidad fundamental al destacar, en sus *Cartas sobre el modo de escribir la historia*, el valor, entonces casi ignorado, de la exposición histórica realizada con habilidad literaria para el mundo de las personas cultas, en contraste con la aridez de las crónicas. Pero él estaba muy lejos de una concepción histórica de la vida religiosa. Más bien se advierte en él aquella profunda contradicción social de su época, en forma de hipocresía consciente. En la filosofía de la religión es lo opuesto a aquella crudeza con que, en el campo de la filosofía moral, Chesterfield había revelado el secreto del egoísmo social.

El deísmo esotérico en él se vuelve contra el exotérico y la duda mundana contra la sinceridad convencida. Dotado de espíritu crítico, e incrédulo de la Biblia acaso como ningún deísta, condena toda la literatura que difunde estas ideas, como revolucionaria y "peste de la sociedad"; no oculta la opinión que la libertad de pensamiento sea un derecho sólo de la clase dominante; se vuelve con todo el egoísmo del exclusivismo social contra la vulgarización idealista de las ideas liberales. En los salones, dice, se puede sonreír de la limitación e incoherencia de los conceptos de las religiones positivas, y él mismo no renuncia a la burla más frívola, pero en la vida pública la religión es un poder indispensable, que no se debe tocar, si no se quiere ver quebrantado el fundamento del Estado, es decir, la obediencia de las masas. Es fácil advertir la miopía de estas argumentaciones, y más fácil aún tildarlas de frivolidad; pero en el fondo, Bolingbroke fué simplemente un hombre que tuvo el coraje de proclamar un secreto que pertenecía a la alta sociedad de su tiempo, y cuya existencia no se limita sólo a esa época.

§ 31. LA FILOSOFIA MECANICA DE LA NATURALEZA

Cuanto más el deísmo rechazaba de sus convicciones los elementos específicamente religiosos, tanto menos la magra moral de la teoría de la felicidad bastaba para darle un contenido positivo duradero; por ello, debió buscar un medio teórico para colmar las lagunas creadas por la crítica negativa de los dogmas positivos. Ya en Toland se advertía cómo el conocimiento de la naturaleza era apto para ocupar este puesto, pero en él aparecía aún en aquella forma fantástica y panteísta, en que desde fines del Renacimiento gran número de pensadores había dado el contenido de la conciencia religiosa. Esta forma no podía afirmarse ya frente a la conciencia más madura de la ciencia moderna, y la investigación exacta de la naturaleza había sido tan brillantemente conducida durante el siglo XVII y había logrado conquistas tan seguras, que penetraba con sus concepciones más límpidas también en el contenido de las doctrinas deístas, en lugar de aquella confusa filosofía natural.

No obstante, este proceso era relativamente difícil y se le oponían, dada la naturaleza de las cosas, una serie de dificultades tan graves, que sólo fué posible realizar esta combinación gracias al influjo de grandes personalidades. Pues, al comienzo, de hecho los conceptos de esta nueva ciencia natural tenían que resultar igualmente extraños a toda posición religiosa, lo cual provocó al principio una hostilidad decisiva entre ambas. El punto en que chocaban era la cuestión candente de la teleología. Todas las creencias religiosas concordaban en la opinión de que el universo debía su origen y su propia existencia a una fuerza divina que crea y conserva, de acuerdo a un fin determinado, y hasta el panteísmo, tal como lo había adoptado también Toland, sostenía una concepción teleológica de la naturaleza, ya sea en la idea de un alma cósmica, ya sea apoyándose más o menos en la teoría de las Ideas de Platón, ya sea en otra forma cualquiera. La ciencia natural moderna, en cambio, debe su autonomía y la exactitud de sus investigaciones, la justeza de sus hipótesis y la idoneidad de sus métodos, sobre todo, al rechazo del prejuicio teleológico y a la limitación a una consideración puramente causal del acontecer natural. Los dos grandes métodos del conocimiento de la naturaleza, trazados por la filosofía, aunque en todo diametralmente opuestos, concordaban en este punto. Bacon estimaba que la consideración teleológica era el más peligroso de los ídolos, Descartes la tenía por el mayor obstáculo para el estudio de la naturaleza, y el grito, repetido ya en el curso del Renacimiento: *vere scire est per causas scire,* era considerado por ambos como la directiva más importante para el estudio de la naturaleza. Lo que había sido expresado metódicamente fué aplicado en la práctica por los naturalistas; se consideraba a la naturaleza como un complejo autónomo de movimientos, en la cual todo hecho es una consecuencia natural de sus causas y a su vez punto de partida de otros efectos inevitables producidos según leyes determinadas. Cualquier tentativa de ingerencia teleológica en este nexo de fenómenos naturales, conforme a leyes, parecía chocar con este axioma, sobre el cual se basaban todas las ciencias naturales modernas, y tornar ilusoria toda investigación. Mientras los naturalistas rechazaban la explicación basada en una actividad legal de la divinidad, como una usurpación de sus derechos, la religión veía en esta autonomía dada a la naturaleza y en este rechazo del gobierno directo de la divinidad sobre el curso de los sucesos, la ruina de sus más profundas y caras convicciones: ello explica por qué durante toda la Ilustración ningún problema haya sido más vivamente debatido, ninguno haya caldeado tanto las pasiones, ninguno finalmente haya provocado una cantidad mayor de hipótesis, que el problema de la conciliación de los principios causales de la ciencia natural con el poder de un gobierno del mundo conforme a leyes. Con esto se había dado un paso notable; el contraste entre la libertad científica del pensamiento y la tradición religiosa se había concretado, de las declamaciones genéricas, en una investigación real, en que se podía sostener una pugna objetiva, con consideraciones de hecho y demostraciones filosóficas.

Pero también esa cuestión fundamental tuvo, en el curso de los siglos XVII y XVIII, un interesante desarrollo, gracias al cual se especializó cada vez más. Al comienzo podían alimentarse todavía dudas, y las opiniones de los hombres de ciencia se habían dividido: si se debía atribuir todo el curso de los sucesos cósmicos únicamente a la conexión entre causa y efecto, según ley, o bien si era posible, por lo menos en parte, referirlo a fuerzas activas y, en última instancia, siempre inteligentes. Pero muy pronto —y desde comienzos del si-

glo XVIII se decidió— el conocimiento científico de la conexión causal de los sucesos del mundo inorgánico, que no padece excepción, se consolidó tan completamente que durante el siglo XVIII el problema se limitó cada vez más a la explicación de la naturaleza orgánica. Los debates más agitados del siglo XVIII giraron en torno a este punto. En los organismos la finalidad es tan evidente, que se afirmaba con tanta mayor energía la explicación teleológica, en la medida en que, por lo menos relativamente, los partidarios del mecanicismo no estaban en condiciones de confirmar en este campo el axioma general mediante los hechos. Ambos estaban, empero, igualmente convencidos de la validez del axioma en la naturaleza inorgánica, y el problema del siglo XVIII consistía en saber si el principio válido para la naturaleza inorgánica era suficiente para explicar también la orgánica.

El siglo XVIII debe la victoria del principio de la causalidad mecánica en la ciencia de la naturaleza inorgánica a los grandes descubrimientos de una ciencia especial, de la cual se tomó también el nombre para esta especie de consideración de la naturaleza: la mecánica. A raíz de las conquistas del siglo XVII, ésta se había convertido en la base de toda la ciencia natural teorética, y de ella se desprende, más que de toda otra, claro e indudable, el carácter matemático que la distingue. Es sabido que el desarrollo de los problemas mecánicos y el de los problemas matemáticos se sostuvo y promovió alternativamente, y que de esta unión surgió una serie de los más espléndidos descubrimientos. Los estudiosos de todos los países colaboraron en esta obra, y el gran triunfo de la mecánica moderna está rubricado sobre todo por cuatro nombres: Kepler, Galileo, Descartes, Newton.

La conciliación de esta consideración mecánica de la naturaleza con la conciencia religiosa correspondió ante todo a los pensadores ingleses, y se realizó en ellos gracias a una singular asociación de ideas, que en nadie aparece con tanta claridad como en Newton. Pero antes que él los pensadores ingleses propendían a una unión de las ideas científicas con las religiosas. Constituyen una expresión característica de ello las teorías de ROBERT BOYLE (1626-1691), uno de los fundadores de la química moderna, que en sus valiosos experimentos relativos a las diversas formas del proceso de oxidación y a la composición química del aire atmosférico dió pruebas de la mayor serenidad y claridad en la investigación experimental. En su teoría general sobre la naturaleza se adhirió incondicionalmente a la hipótesis atómica y asignó como única tarea de la ciencia la explicación mecánica de todos los hechos de la naturaleza inorgánica. Aparte de esto, incitado por su espíritu meditativo y su educación piadosa, se ocupó ampliamente de los problemas religiosos, y tal vez, consciente del contraste insoluble entre las dos tendencias de su pensamiento, que lo conmovía profundamente, quiso concentrar su propia actividad en la tentativa de salvar la contradicción entre la ciencia y la fe. Repudiando profundamente las consecuencias ateístas del materialismo y admirando pro-

fundamente la exactitud científica de la mecánica, fundó un Instituto, donde habían de realizarse conferencias públicas para ahondar y difundir estas investigaciones, para denunciar como falsas o prematuras aquellas consecuencias, para demostrar a los contemporáneos que la nueva ciencia no contradecía el contenido más precioso de la fe, sino que más bien estaba en correlación con él. En este Instituto, SAMUEL CLARKE, célebre predicador, ya nombrado entre los filósofos moralistas, expuso aquellas conferencias sobre filosofía de la religión, que luego fueron publicadas con el título *A discours concerning the being and attributs of God* (Londres, 1705). Su contenido lo constituye una religión natural, cuyas ideas han sido tomadas, en sustancia, de las teorías de Newton.

Tocó, empero, a este espíritu creador la tarea de resolver el problema de la unión del deísmo con las ciencias exactas, tranquilizando, al menos por un tiempo, a la Ilustración en este aspecto. ISAAC NEWTON (1642-1727) no es sólo un gran físico, cuyo nombre aparece estrechamente ligado a la idea de ciencia exacta: es, al mismo tiempo, uno de los eslabones más importantes de la recia cadena del pensamiento de la Ilustración. Llegó a su concepción del problema aplicando en toda su extensión el principio de la causalidad mecánica, y obteniendo así una conclusión respecto al método de la ciencia natural moderna. Sus *Principios matemáticos de la filosofía natural* (Londres, 1687), perfectibles quizá en algún punto, llegaron a ser, en conjunto, un fundamento duradero de las ciencias naturales, válido para el porvenir, con toda la perfección posible de una ciencia particular. Estos *Principios* ostentan el sello de la íntima y completa fusión de las dos grandes corrientes en la explicación metodológica de la ciencia moderna. Exponen, formulado con exactitud, lo que Hobbes había buscado, lo que Locke había determinado en líneas muy generales: que el punto extremo de la certeza humana es aquél en que coinciden la experiencia con la deducción. La limitación a un campo particular de la ciencia hace posible esta seguridad triunfal; en el campo de la mecánica no puede abrigarse dudas que esta deducción no haya de ser el cálculo matemático, cuyo procedimiento es tan graníticamente firme que la síntesis cartesiana de los conceptos aparece, en contraste con él, como un juego vano de la fantasía. Este juego de la fantasía se pone de manifiesto, dice Newton, sobre todo en la formación de falsas hipótesis; reprocha al cartesianismo haber considerado el método analítico sólo como una preparación subordinada, y haber pasado por encima de él con desdeñosa precipitación, ansioso de alcanzar la codiciada meta de la síntesis. Está convencido que, para cada problema singular, la tarea principal consiste en la orientación completa por medio de la inducción, y que sólo de ésta surge, por sí misma, la explicación exacta de los hechos. El análisis correcto conduce de los efectos a las causas, de lo compuesto a lo simple, de los fenómenos a las leyes. Sólo después de haber hallado así,

mediante la experiencia, los elementos que han producido los hechos, está indicado hacer la prueba inversa, mediante el método sintético, obrando la experiencia misma con la producción de aquellos elementos por vía experimental: si los resultados concuerdan con el cálculo hecho anteriormente, se tiene certidumbre científica. Así, mediante el concepto metodológico de Galileo, llevado a su más alta expresión, se ponían las bases de las ciencias naturales modernas: pero ha de recordarse que Newton había sido estimulado e influído en igual medida por el empirismo baconiano y por el matematicismo de Descartes, y que, con una tendencia que ya encontramos en Hobbes y en Locke, trató de allanar y por ende de superar la unilateralidad de ambos métodos. Mientras los filósofos, en relación con las consideraciones gnoseológicas generales, alcanzaban un éxito imperfecto (y hasta hoy no lo han logrado plenamente), el secreto del éxito considerable de Newton radica en haberse limitado a una parte del misterio, accesible evidentemente a la deducción matemática.

De todas las ramas particulares de la investigación natural, la mecánica fué naturalmente aquella que permitió resolver completa y seguramente la tarea propuesta por Newton; y no fué poco obra suya que llegara a ser la ciencia dominante, la que señaló el fin y la dirección de las demás. Aquí se logró antes que en otras partes remover las *qualitates occultae* de la Escolástica, y explicar todos los movimientos a partir de la relación entre choque y repulsión, que parecía tan evidente como la luz solar. Se había hallado en la gravitación un principio universal para la explicación de todos los movimientos de nuestro sistema solar. Si fuera cierto que las mismas fuerzas y leyes rigen la caída de una manzana y la órbita de los planetas alrededor del sol, se habría conquistado la comprensión del gran nexo causal de la naturaleza. La explicación de todos los fenómenos deberá hacerse mediante la referencia a esta fuerza fundamental. Frente a la investigación de la naturaleza se erige el ideal teorético de una fuerza universal que, en mil formas, permanece constante en todas partes y obedece a idéntica ley. Todo análisis de los fenómenos habrá de mostrar el mecanismo causal que los provoca e indicar los procesos elementales de que surgieron. Siguiendo este principio se desvanecen todas las variadas hipótesis que, según Newton, los cartesianos, junto con los escolásticos, han confundido el estudio de la naturaleza. El mérito de estas investigaciones de Newton consiste, en verdad, no tanto en la absoluta eliminación de las hipótesis, como en la acentuada tendencia a su simplificación. Su célebre frase *hypotheses non fingo* ha de ser interpretada en el sentido que quiso poner fin al abuso por el cual se trataba de explicar todo fenómeno o cualquier pequeño sector de fenómenos mediante una hipótesis más o menos arbitraria y complicada. En lugar de éstas pone una única gran hipótesis, la de la gravitación, para explicar de una sola manera y mediante una única ley, todo el desarrollo de los hechos cósmicos y terrenos.

Con esta hipótesis adquiere realidad la autonomía del nexo causal de la naturaleza, que constituye el axioma general de la moderna ciencia de la naturaleza. El mundo de la gravitación vive en sí mismo. Como consecuencias necesarias de su estructura legal se originan todos los movimientos que tienen lugar en la naturaleza, todos los fenómenos en que se corporiza: sólo el comienzo del movimiento, que la materia no puede engendrar por sí misma, ha de ser referido a un impulso del Creador; pero a partir de este momento las leyes mecánicas únicamente rigen el curso de los movimientos. Incumbe a la física comprenderlos, en opinión de Newton; y, de acuerdo al espíritu de la gnoseología de Locke, recomienda vivamente a la física cuidarse de la metafísica que, con sus hipótesis arbitrarias, logra más bien impedir que promover el conocimiento de las cosas. Por este motivo se cumple un hecho notable también como enunciado del principio en la historia de la ciencia: la separación de la investigación natural de la filosofía general. En el comienzo, todo el saber humano había asumido la forma de una única ciencia que lo abarcaba todo, a la que los griegos llamaron filosofía. Poco a poco ocurrió un proceso de diferenciación, por el cual, adaptándose a tareas especiales, se formaron órganos especiales en forma de ciencias particulares, que, por la índole misma de las cosas, a medida que crecían y reclamaban toda la vida de un hombre, tendían a volverse independientes, pero lo lograron sólo gracias a la aplicación práctica de un método propio y su enunciación en forma programática. Desde el principio, la matemática había constituído una rama independiente del saber junto a las otras "filosofías"; la medicina, en calidad de "arte", conservó por mucho tiempo y con éxito su propio carácter, y las investigaciones y representaciones históricas aprendieron pronto a desarrollarse independientemente de la filosofía. Los romanos dieron más tarde a la jurisprudencia la forma de una ciencia verdadera y propia, sistemática y cerrada en sí misma, y la era cristiana produjo una teología dogmática basada únicamente sobre documentos religiosos. Por el contrario, el estudio de los fenómenos naturales, a pesar de la cuidadosa clasificación de sus disciplinas iniciada ya en el sistema aristotélico, pero justamente a causa de los principios metodológicos enseñados por el mismo Aristóteles y dominantes durante dos milenios, había permanecido en el regazo de la filosofía. Sólo el Renacimiento le enseñó a luchar por su independencia. Buscando un método independiente de investigación de la naturaleza, se recurrió primero únicamente al sensualismo y al empirismo; pero la comprobación de su insuficiencia arrojó a la nueva indagación en los brazos de las matemáticas, y sólo entonces, cuando estos dos elementos se asociaron y se compenetraron alternativamente, se logró la anhelada independencia. Gracias a los principios de la investigación newtoniana, la ciencia natural moderna ha llegado a ser un organismo propio y autónomo, penetrado por el espíritu de la matemática y capaz de llevar una vida propia indepen-

diente de la filosofía. En esto radica la importancia histórica de Newton, basada sobre el desarrollo y aclaración de los principios de Galileo. Asociando metódicamente la inducción y la deducción matemática, ha extraído los resultados de los movimientos acaecidos en el campo de las ciencias naturales en los siglos XVI y XVII y ha puesto así las bases de todo ulterior estudio de la naturaleza.

Pero precisamente por eso también el problema del concepto teleológico de la naturaleza estaba claramente presente a su espíritu, que no era ajeno a las meditaciones religiosas. De acuerdo con Bacon y Descartes, era lógico que había de rechazarlo en sus partes singulares y como explicación de los fenómenos particulares de la naturaleza, y no podía ser de otra manera por parte del perfeccionador de la mecánica y del creador de la astrofísica. Pero esto no excluía otra concepción del Todo; y Newton se valió, justamente, del mecanismo de los sucesos naturales para proporcionar la demostración racional de las verdades fundamentales de la religión. Es característico que esta demostración haya sido siempre presentada (por ejemplo, en Boyle) en la forma de una comparación entre la naturaleza y las máquinas construídas por el hombre. También estas últimas, gracias al curso relativamente perfecto del trabajo que en ellas y por ellas se realiza, y con la correspondencia al fin de los efectos puramente mecánicos, prueban que tienen su origen en la inteligencia humana. Si, análogamente, se puede demostrar que todos los procedimientos de la naturaleza son la expresión de fuerzas mecánicas que obran de acuerdo a leyes, y si se medita además en la perfección y oportunidad, en la bondad y belleza, en la sabiduría y grandeza de los efectos de estas máquinas perfectas, habrá de parecer locura querer desconocer o negar el origen de este mundo a partir de una inteligencia suprema. De esta manera, la concepción mecánica de la naturaleza, unida a la admiración por la correspondencia entre sus operaciones, proporciona una nueva y singular prueba de la existencia de Dios, que, según una expresión empleada por Samuel Parker y vuelta cada vez más frecuente en torno a 1700, fué denominada demostración físico-teológica (cfr. DERHAM, *Physico-theologia*, Londres, 1713). Parecía a los contemporáneos que en esta demostración había una consideración más alta de Dios que en la concepción ordinaria, admitida por las religiones positivas, según la cual los efectos de los sucesos naturales deben referirse caso por caso a una influencia inmediata de la inteligencia divina. Aquí, como en la presentación de esta prueba, se advierte claramente la predilección de aquella época por las investigaciones e invenciones mecánicas y el interés juvenil en las máquinas, construídas por obra de la reflexión humana. Una máquina es tanto más incompleta cuanto mayor intervención del hombre requiere, y tanto más completa cuanto más seguramente, una vez puesta en marcha, produce, sólo por su propia fuerza mecánica, los efectos en vista de los cuales ha sido construída. La Ilustración creyó poder imaginar la relación

entre Dios y la naturaleza según esta analogía. Si el mundo fuera una enorme máquina, salida de las manos del supremo Ingeniero, éste habría realizado a medias su finalidad si la máquina, al obrar, requiriese a cada momento nuevos ajustes para realizar su tarea; y en consecuencia habría que admitir que la infinita sabiduría de Dios haya creado desde el principio esta gran máquina del mundo y la haya puesto en movimiento de modo que, seguro por completo de su funcionamiento, respondiendo al fin para el que fué creada, haya podido abandonarla luego a sí misma.

Esta demostración físico-teológica de la existencia de Dios estaba asociada en Newton, como demuestran sus meditaciones sobre el Apocalipsis, a una fe decididamente positiva, que no se detenía ni siquiera ante la hipótesis del milagro. Pero es claro que esta combinación personal no era necesaria desde el punto de vista lógico ni psicológico, y que aquella concepción tenía que resultarle simpática justamente a los deístas, que trataban de apoyar las verdades básicas de la religión natural en demostraciones racionales. Éstas, asumiendo la demostración físico-teológica, conquistaron, por un lado, el contacto buscado con la ciencia triunfante de la época, la investigación natural y sobre todo la mecánica, y por otro también un apoyo en una especie de sentimiento religioso, a saber, el sentimiento edificante de la admiración ante las obras del poder divino. Los deístas no tenían necesidad de reducirse a creer en las áridas demostraciones ontológicas y cosmológicas según las cuales debía pensarse un ser real superior a los otros, o que la casualidad e imperfección de las cosas singulares debía conducir a la hipótesis de un ser necesario y perfecto, o el curso causal de los hechos presuponer una causa primera. De ahora en adelante los deístas podían predicar, podían cautivar los ánimos con las alusiones a la belleza, a la bondad y a la finalidad del universo, y desde esta consideración elevarlos a la veneración de la bondad, sabiduría y omnipotencia infinitas, que habrían creado este universo. De este modo la religión racional se trocó en religión sentimental, ebria de admiración por el universo, y éste es el secreto por el cual, a pesar de su abstracta aridez originaria, conquistó también los corazones del siglo XVIII. Sólo con la combinación de estos pensamientos se completa la imagen del deísmo en la época de la Ilustración. No se desarrolló con tanta vivacidad en ningún otro sentido como en éste, y sobre todo los alemanes trataron más tarde de fundar la admiración por la divinidad con la referencia a la perfección de las creaciones mecánicas de la naturaleza, valiéndose de pequeñeces tales que provocaban la burla de los críticos. Hasta el mismo Kant, aun quitando todo significado teórico a las pruebas de la existencia de Dios, confesó que la físico-teológica era la más persuasiva sobre los hombres y capaz de apoderarse del ánimo con irresistible fuerza. En esta demostración estaban felizmente reunidas las ideas más gratas a la Ilustración: ella parecía conciliar, desde un punto de vista superior, las más rígidas exigencias de la ciencia respecto al concepto

causal de la naturaleza, con la necesidad del sentimiento religioso. Contenía una concepción puramente filosófica de la teología, y aspiraba a sostenerla justamente con la contemplación de la naturaleza, en la que aquella época veía la principal tarea de su ciencia. Aquí el conocimiento racional y la investigación de la naturaleza convergían en la formación de una verdad religiosa, y en eso se veía el núcleo de la religión racional. Este concepto era el más adecuado para sustituir la revelación histórica por la revelación natural y rebajar así las confesiones religiosas mediante las convicciones de la razón científica.

Pero el reconocimiento general que hallaron estas ideas tenía también otro supuesto, en el cual revivía toda la Ilustración, y que desde este punto de vista se discierne más fácilmente: la creencia en la perfección de la naturaleza y en la correspondencia de sus manifestaciones particulares. La religión de la época de la Ilustración era ciertamente esta fe en la infalibilidad de la naturaleza y en la perfecta bondad de sus creaciones, que ella aceptaba de antemano. Todo lo que sale de las manos de la naturaleza era, para esta época, perfecto y adecuado a sus fines, y durante mucho tiempo se acostumbró a ver en lo natural el ideal de lo racional. El naturalismo de esta época coincidía con el racionalismo, y esta identidad se expresaba en el optimismo con que se consideraba el universo como manifestación de la razón divina, cuyos rasgos se trataba de reconocer en cada mínima forma del universo. Éste era el suelo común sobre el cual convergían el entusiasmo del Renacimiento por la divinidad, ebrio de naturaleza, con la seriedad metódica de la investigación natural, de la Ilustración, para llevar nuevas aguas, bajo la urgencia del pensamiento científico, hacia el ideal de una religiosidad libre. Bruno había dicho que el mundo en su belleza armónica y en la armonía de sus contrastes es la obra maestra de Dios. Al siglo del arte siguió el siglo de la técnica, y Newton dijo que el mundo en la perfecta correspondencia de sus formaciones es una máquina perfecta, salida de las manos del artífice divino. En lugar del optimismo estético aparece el optimismo técnico, pero esta poesía y esta prosa descansaban sobre la misma base: la creencia en la perfección de la naturaleza.

§ 32. LA PSICOLOGÍA ASOCIACIONISTA

Los progresos de la investigación de la naturaleza habían conducido a aplicar sin excepción el principio de la causalidad mecánica a todos los fenómenos de la naturaleza exterior, llegando a ser en parte un axioma de las ciencias naturales, y en parte una creencia de la religión libre. Pero este reconocimiento general alcanzó muy pronto también el ámbito de los fenómenos psíquicos. En este aspecto podía referirse fácilmente al programa de Bacon y a los conceptos programáticos de Hobbes. En este último la gnoseología y la ética estaban igualmente dominadas por la premisa psicológica que a partir de los elementos

simples de la conciencia, la sensación y el instinto de autoconservación, se producen, de acuerdo con leyes determinadas, todos aquellos complejos que constituyen el contenido de la vida psíquica; y cuanto más se acogían estas ideas, menos era posible sustraerse a la consecuencia, ya presentida y esbozada por Bacon, que una psicología científica sólo puede ser una mecánica de las representaciones y de los instintos. El paralelo con la ciencia natural exterior parecía tan evidente, simple y lógico, y al mismo tiempo tan atrayente, que la psicología como "ciencia natural del sentido interior", comenzó a elaborarse sobre esta base.

En el campo teórico inicia la serie PETER BROWN (muerto en 1735, obispo de Cork). Su obra *The procedure, extent and limits of human understanding* (Londres, 1729) se vincula a la gnoseología de Locke con un sello decididamente sensualista, aplicando, como hizo más tarde Condillac en Francia, el concepto de que todos los productos del pensamiento humano, inclusive los más abstractos, son sólo transformaciones, debidas a leyes psíquicas, de las sensaciones originarias. Las investigaciones de Locke concernían sobre todo al contenido de las representaciones y a la búsqueda de la prueba que éstas derivan sin excepción de los datos originarios de la sensación y de la reflexión. Pero en lo que respecta al proceso de la asociación de estos elementos, Locke permanece inseguro y vacilante: a veces le parece que se reúnen en la conciencia, y por consiguiente de manera puramente mecánica, para producir las formaciones más complejas, a veces, en cambio, supone la necesidad de fuerzas o facultades del alma, a las que sea posible atribuir una realidad psíquica propia, junto a estos elementos. En consecuencia, tanto la concepción mecanicista de los psicólogos asociacionistas como el concepto opuesto podían atribuirse a Locke. Peter Brown se acercó mucho al primero, y extrajo sus consecuencias empiristas, haciendo resaltar con mayor unilateralidad las limitaciones de la ciencia humana de las experiencias de los sentidos y de las combinaciones de representaciones posibles gracias a ellas. En la filosofía moral, el primero en expresar con plena claridad la idea del mecanismo de los estímulos parece haber sido un eclesiástico de nombre GAY. En un tratado sobre *El principio de la virtud* intentó definir el concepto de virtud partiendo de la hipótesis general que todos los procesos psíquicos han de ser referidos a combinaciones de movimientos simples, conforme a leyes, y averiguando el tipo de combinación que denominamos virtud. La obra de Gay, de escasa importancia, adquiere alguna significación por la influencia ejercida por la precisa enunciación de este principio en DAVID HARTLEY (1704-1757) y admitida explícitamente por éste. Sobre todo por él se hizo corriente el nombre de "asociación", utilizado ya por Locke, para todos los procesos en los cuales a partir de los elementos se producen nuevas formas de la vida psíquica, y por la extensión con que trató de aplicar el principio del mecanismo psíquico llegó a ser el padre de la psicología asociacionista inglesa. Pero, al mismo tiempo, le imprimió su cuño característico por la estricta relación

admitida por él entre los procesos psicológicos y los fisiológicos. Con todo, estaba lejos de identificar unos con otros; más bien sostenía la diferencia absoluta de los fenómenos corporales y los anímicos con tanta energía que, repetía siempre frente al materialismo, que no podía ser explicada ni derivada la sensación del movimiento, ni el movimiento de la sensación. El análisis de los procesos psíquicos conduce siempre a elementos anímicos y nunca a elementos físicos. Es verdad que esta diferenciación sólo regía, según Hartley, para los fenómenos, las cualidades y las actividades; con respecto a las sustancias en cambio se valía del recurso de Locke afirmando que son desconocidas en general y que por lo mismo la pregunta si el ser espacialmente extenso es capaz de pensar no puede ser afirmada ni negada. Sin embargo creyó tener que sostener absolutamente que cualquiera que fuera la relación sustancial, entre los fenómenos de ambas esferas existe una relación constante e indestructible. No sin dejar sentir la influencia de los problemas y de los conceptos desarrollados por el ocasionalismo y el espinocismo, Hartley imaginó esta conexión continua como un paralelismo riguroso entre la actividad material y la actividad psíquica. Creía que a cada proceso psíquico correspondía un determinado movimiento corporal, y según el estado de la fisiología de su tiempo, lo buscaba en las vibraciones de la sustancia cerebral y nerviosa. A vibraciones simples debían corresponder fenómenos psíquicos simples, a los compuestos, compuesto, y si de este modo en las asociaciones se enlazan por regla diversos elementos psíquicos en una unidad, de acuerdo a esta teoría, a la síntesis psíquica debe corresponder también una síntesis nerviosa, un nexo unitario de vibraciones cerebrales. Ya en la obra *De sensus, motus et idearum generatione* (Londres, 1746), Hartley trató de fundar esta teoría por medio de una serie de otras hipótesis más o menos felices sobre percepción sensorial, memoria, abstracción, etcétera. Su célebre obra *Observations on man, his frame, his duty and his expectations* (Londres, 1749) penetró aún más a fondo en las dificultades del asunto y sobre todo en las peligrosas consecuencias de la teoría. Pues la dificultad principal era muy semejante a aquella en virtud de la cual también el espinocismo había podido merecer el reproche de materialismo. Las asociaciones psíquicas se producirían, según esta teoría, en un paralelismo exacto con las funciones cerebrales; pero éstas en tanto que procesos meramente materiales, están determinadas únicamente por la causalidad mecánica, es decir, por estímulos periféricos o por la normal referencia de ellos al aparato central. En apariencia los procesos psíquicos pasan a depender únicamente del mecanismo de los procesos materiales. Aunque Hartley se había opuesto a identificar ambas esferas en sentido materialista, no pudo evitar que su teoría —en una proporción cuyos resultados prácticos parecen equivalentes a los del materialismo— hiciera depender el curso de la vida psíquica de la actividad cerebral, suprimiendo por consiguiente cualquier autonomía de la actividad psíquica. La necesidad mecánica de

las funciones cerebrales implica también una necesidad igual para la asociación de las representaciones, y este vínculo, del que no pudo desprenderse el espíritu científico de Hartley, levantó en su alma profundamente religiosa una cantidad de dudas, particularmente en lo que respecta al libre arbitrio, que en vano trató de disipar. Estas dificultades se acumularon en mayor medida cuando aplicó el principio del mecanismo asociativo justamente al campo de los sentimientos, pasiones y voliciones. Partía del supuesto analógico, que, igual que en las representaciones más abstractas, también los sentimientos y los instintos más refinados son productos del mecanismo psíquico, surgidos poco a poco de estados fundamentales más simples. La tentativa de resolver este problema, realizada con sus *Observations*, ocupa un lugar importante en el desarrollo de la filosofía moral inglesa, pero él mismo no logró conciliar el determinismo de esta investigación con su concepción religiosa de la responsabilidad, y temió caer en la desdichada herejía del materialismo. Era innegable que este primer intento de la psicología asociacionista, de fundar la normalidad de la vida psíquica sobre bases fisiológicas, recordaba de tal manera el materialismo, que era fácil la confusión; y en el fondo sólo la religiosidad personal de Hartley impidió que su teoría de las vibraciones asumiese un carácter estrictamente materialista.

Aun más ardua y difícil resulta esta coexistencia de las creencias religiosas con las inclinaciones materialistas en la psicología asociacionista de JOSÉ PRIESTLEY (1733-1804). Célebre por sus estudios sobre el oxígeno, Priestley, aparte de ser un gran naturalista, descuella como filósofo y ha dejado gran número de obras escritas con extraordinaria vivacidad y con mucho ingenio sobre las cuestiones más candentes de su tiempo. Ya en su primer escrito critica las obras de los filósofos escoceses, defendiendo la doctrina de David Hume, quien se había apropiado la idea fundamental de la psicología asociacionista. Su obra siguiente: *Hartley's theory of human mind on the principles of the association of ideas* (Londres, 1755) es una defensa directa de Hartley, completada dos años más tarde por las *Disquisitions relating to matter and spirit* que, entre otras cosas, con la historia de la psicología, tendían a demostrar la insuficiencia de las teorías metafísicas. En el mismo año 1777 los ataques de RICHARD PRICE, espiritualista neoplatónico, con sus *Letters on materialism*, contra el empirismo y el sensualismo, lo incitó a dar una respuesta hiriente en su *Doctrine of philosophical necessity* a la que siguieron, un año después, las *Free discussions on the doctrine of materialism*. En rápida sucesión publicó una serie de trabajos filosófico-religiosos, en los cuales se presenta como defensor resuelto del racionalismo, representante de la tolerancia y partidario entusiasta del deísmo. Y, aún, sigue siendo seriamente creyente; pretende, casi en el mismo terreno que Tyndal, purificar el cristianismo de todas las deformaciones de la superstición para que pueda conservar toda su eficacia sobre los espíritus. Combate, sin em-

bargo, con la mayor energía el materialismo francés, que ya por entonces, con el *Système de la nature*, había extraído sin ambages sus consecuencias ateístas, y sostiene incondicionadamente el concepto que el mundo, con el mecanismo perfecto de sus movimientos, se revela como obra de una inteligencia superior. Pero todas estas creencias no impiden a Priestley aplicar la doctrina de Hartley hasta sus consecuencias francamente materialistas. En lo que atañe a la teoría de la voluntad, Hartley, a fin de ser congruente con sus propias doctrinas, se había avenido, con visible contrariedad y grandes escrúpulos, a la concepción determinista. Priestley aceptó desde el comienzo el determinismo en toda su extensión; de acuerdo con su época, vió en las voliciones el efecto exclusivo de asociaciones de representaciones y no dudó en admitir que desde este punto de vista las acciones de los hombres, al igual que las asociaciones de representaciones sobre las cuales se fundan, dependen en forma absoluta de las vibraciones cerebrales. Admitido esto, no resultaba difícil dar el último paso. La suposición de una diversidad esencial entre la vida física y la psíquica había de perder todo valor, una vez que el curso de la segunda se hacía depender del de la primera. De esta manera, Priestley renunció a la hipótesis firmemente sostenida aún por Hartley, y se adhirió plenamente a la teoría de la materialidad de los procesos psíquicos. En lugar de la reflexión, puesta por Locke en la base de la psicología, en lugar del análisis de los hechos psíquicos, postulado por la escuela escocesa, pretendió instaurar una física del sistema nervioso y llegar al extremo de reducir la psicología a una parte de la fisiología. Este mismo materialismo que combatió ardorosamente en el campo metafísico y religioso, fué admitido por Priestley en el campo psicológico, en términos difícilmente superables en principio. Con esto revela, en forma abierta e ingenua, un contraste íntimo, repetido con frecuencia entre los grandes naturalistas de los siglos XVIII y XIX, particularmente en Inglaterra. Dos grandes grupos de ideas, por una parte, las de la educación religiosa y de la necesidad metafísica, y, por otra parte, el sistema científico de la causalidad mecánica, coexisten en estos hombres, aparentemente del todo separados, sin ningún lazo interior, sostenidos cada uno por una fuerte certeza subjetiva que, no pudiéndose suplantar alternativamente, sofocan la íntima contradicción en que viven. Esta separación interior, que predominaba primero en lo que atañe al problema de la consideración teleológica de la naturaleza, hallaba aquí la palabra de la conciliación, se agudiza después en la cuestión psicológica del libre albedrío y en parte en la dependencia de las actividades psíquicas de las funciones mecánicas del organismo físico: en este aspecto, Priestley, con su curiosa unión de deísmo y materialismo, es una figura extraordinariamente característica por la contradictoria falta de claridad, que Kant debía finalmente eliminar.

Es fácil comprender que la psicología asociacionista, en su proceso, no podía sino acentuar aun más enérgicamente su lado materialista.

Perdido el contacto con el deísmo, mantenido aún por Priestley, sólo le quedaba el materialismo puro. Pero justamente por ello estaba condenada a cierta esterilidad y a verse constreñida a llenar las lagunas de su saber mediante hipótesis más o menos arbitrarias. Esto se advierte sobre todo en ERASMO DARWIN (1731-1802) que halló para las "vibraciones cerebrales" de Hartley la expresión "movimientos del sensorio", e intentó demostrar la materialidad del alma de una manera que recuerda las hipótesis fantásticas de los más antiguos pensadores griegos: alma y cuerpo pueden estar unidos sólo gracias a la comunidad de ciertas cualidades, porque la facultad del alma de ver, oír, oler, etc., presupone también la visibilidad, audibilidad, odorabilidad, etc., en una palabra, la plena materialidad de la misma. Darwin no se detuvo ni siquiera frente al extraordinario concepto, que el alma sea un ser capaz de asumir, a voluntad, según la ocasión, todas las cualidades, las actividades y los estados del cuerpo.

Aunque estas deformaciones de la psicología asociacionista puedan parecer monstruosas e inclusive cómicas, contempladas particularmente a la luz de la fisiología moderna, no puede desconocerse la gran significación histórica de esta dirección. Con seriedad verdaderamente científica llamó la atención sobre los nexos que existen entre el organismo físico y la psique, nexos que durante mucho tiempo habían sido olvidados, desconocidos o intencionadamente negados. Enseñó a la ciencia a buscar en la vida física una base de la vida psíquica; aunque es cierto que sacrificaba a ambas cuando llegó a considerar esta base como única, o en su apresuramiento la sustituyó a la misma vida psíquica. Pero la unilateralidad es el defecto de todos los principios históricos, y este defecto disminuye pero no anula tal vez el valor de la psicología asociacionista del siglo XVIII. Le queda el mérito considerable de haber redescubierto el fundamento fisiológico del que la psicología no puede prescindir, y de haber preparado la acogida de este importante capítulo en el sistema de la psicología del porvenir. Y precisamente en la literatura inglesa, que tiene un carácter psicológico tan pronunciado, esta tendencia debía cobrar singular importancia para la comprensión de la vida psíquica.

§ 33. EL ESPIRITUALISMO DE BERKELEY

La mejor manera de formarse una idea del alcance de la influencia que ejercieron las teorías de Locke y de los infinitos gérmenes contenidos en su pensamiento, es reflexionar sobre el hecho que, al lado de las teorías de la psicología asociacionista, que rozaban tan de cerca el materialismo y que sólo la creencia personal o la prudencia gnoseológica impedían desembocar directamente en él, se desarrollaba sobre el mismo terreno la concepción, del todo opuesta, del espiritualismo, y que ambas prosperaron en la misma tendencia de la teoría de Locke hacia una coloración sensualista.

El representante de este espiritualismo, admirable como hombre no menos que como filósofo, fué GEORGE BERKELEY. Nacido en Irlanda, fué educado primero en Dublin y después en Londres; viajó durante algunos años por Italia y Francia, donde conoció en 1715 a Malebranche. Después de una permanencia de varios años en Londres, se dirigió a América en 1728, al frente de una misión, pero por falta de los auxilios prometidos se vió forzado muy pronto a regresar a su patria, donde vivió, como obispo de Cloyne, alternativamente en Londres y en su diócesis, hasta su muerte, a los 68 años, en 1753.

Las doctrinas éticas y de filosofía de la religión, aunque parezcan apreciables por una parte por sus relaciones con las bases generales empíricas de la filosofía inglesa, constituyen aún, por otro lado, con toda la cultura del siglo XVIII, al par que los rudimentos de la psicología asociacionista, sólo movimientos secundarios que se ramifican del gran tronco filosófico. Al considerar las doctrinas de Berkeley se vuelve al verdadero centro del desarrollo de las ideas filosóficas. Por la universalidad de sus concepciones, por la agudeza penetrante de su originalidad filosófica, Berkeley es, después de Locke, el primer adalid del desarrollo completo del pensamiento y debe esta importancia al hecho de haber retomado el problema gnoseológico de la filosofía de Locke y haberlo tratado de modo nuevo y exhaustivo.

Este progreso se vincula ante todo con la contraposición entre las dos esferas de la experiencia humana, el sentido externo y el interno, contraposición que Locke había considerado como fundamental, aunque sin desarrollar completamente. Más aún, quedaban muchos puntos a los cuales no podía aplicarse con seguridad esta distinción, y había muchos miembros intermedios que con igual derecho parecía que podían atribuirse a la sensación como a la reflexión. Las sensaciones no podían ser excluídas del sentido externo, pero, en la medida en que contienen cualidades secundarias, es decir, estados de la sensibilidad del sujeto, constituyen una especie de autoexperiencia y pertenecen por ende a la reflexión. Lo mismo puede decirse, casi con mayor derecho, para los sentimientos originados de las sensaciones, que, por su mediación orgánica, pertenecen sin más al sentido externo, pero que por su contenido, en cuanto estados del sujeto, forman parte igualmente del sentido interno. La afirmación de Locke, que la referencia a cualquier actividad de la reflexión debe provenir de las funciones originarias de la sensación, daba pábulo a la idea que estas dos especies de experiencia no diferían entre sí por su naturaleza, sino sólo por su grado, y que debía existir una línea ascendente de relación continua entre las formas inferiores de la sensación y las formas más elevadas y refinadas de la reflexión. Aplicando con rigidez el principio sentado por Locke, que los hechos del sentido interno, no son originariamente más que elaboración de los del sentido externo se eliminaba la diferencia cualitativa entre las dos especies de experiencia: si una puede transformarse en la otra, ambas sólo pueden ser formas diversas de la misma actividad fundamental; y en este sentido se desarrolló su doctrina, a causa de estas dificultades, que en Locke habían sido más silenciadas que puestas de manifiesto. A la época preocupaba más señalar y estudiar las relaciones entre la experiencia física y la psíquica, que el contraste existente entre ambas. En el aspecto metafísico lo había demostrado la teoría de Descartes; de su tajante separación de la sustancia extensa y las sustancias conscientes habían surgido los problemas del ocasionalismo y del espinocismo y la cuestión predilecta del nexo entre alma y cuerpo. En el aspecto gnoseológico el empirismo de Locke tuvo suerte análoga: el problema de las relaciones entre la experiencia interna y la externa, que él pretendía mantener separadas, se presentó en el centro de la investigación. Pero al desarrollar con mayor vivacidad y claridad el esbozo de este nexo, trazado por él mismo, su sistema se inclinó hacia el sensualismo. Cuanto más se suprimían los límites entre sensación y reflexión y se examinaban los pequeños puentes tendidos entre ambas, tanto más claramente la sensación parecía ser la única base de la vida representativa.

Si se intentaba ordenar de esta manera las actividades de la sensación y de la reflexión según una línea continua y considerar a ambas como formas distintas de una única actividad fundamental, se terminaba por considerar indiferente cuál de los dos extremos había de ser designado como la actividad fundamental. Que la actividad de la reflexión fuera designada como transformación y forma superior de la sensación, o que la sensación fuera considerada como forma inferior de la reflexión, en un caso como en el otro aquella distinción quedaba anulada. Pero aunque la diferencia de denominación pareciera en sí misma carente de importancia, para las consecuencias gnoseológicas o metafísicas no era indiferente el punto desde el cual se consideraban las cosas. Por un lado se llegaba al puro "sensualismo del sentido externo", para el cual también las abstracciones son sólo residuos de percepciones de los sentidos, y de la sensualidad de los fundamentos psíquicos se debía concluir también la sensualidad del ser representante. Por otro lado se producía un "sensualismo del sentido interno", el cual, a partir de la idea que las mismas sensaciones no son más que el peldaño inferior de la autopercepción, estaba dispuesto a resolver el mundo material en representaciones de los espíritus. Los caminos se separaron, así, muy pronto. El sensualismo del sentido externo se inclinó hacia el materialismo, ya preexistente; el del sentido interno produjo el espiritualismo. La primera transformación se realizó en Inglaterra, gracias a la psicología asociacionista, y en Francia, por obra de Condillac; la segunda fué obra de Berkeley.

Es interesante observar cómo Berkeley se sintió inclinado a esta transformación del sistema de Locke a partir de las consecuencias de aquel nominalismo, que recorre, como tono fundamental, todo el desarrollo de la filosofía inglesa. Esta tendencia, que había producido un Bacon, un Hobbes, un Locke, ejerció una vez más una influencia muy

fuerte sobre el pensamiento inglés y culminó en un resultado supremo. Locke admitía aún la existencia de representaciones generales abstractas en el espíritu humano, aun negando, a la manera nominalista, su realidad objetiva. Berkeley se inclinó a una concepción más audaz, que no quería admitir la existencia de representaciones generales abstractas ni siquiera en el espíritu del hombre, y en esto reside su originalidad y el genuino carácter de su sistema. Berkeley penetró profundamente en la esencia del mundo representativo del hombre, desde el punto de vista psicológico, cuando intentó proporcionar la prueba que en realidad no existen conceptos abstractos, pero que estamos propensos a imaginar que los tenemos, y que los conceptos abstractos son sólo metas e ideales a los cuales tendemos sin poder alcanzarlos nunca. Sea cual fuere el juicio que merezca esta doctrina, habría merecido mejor consideración en psicología y más aún en lógica, porque se funda, de todos modos, sobre relaciones reales, al menos tal como existen en gran número de casos. Berkeley intentó sostenerla demostrando que, cuando creemos tener una representación abstracta, en realidad existe siempre un ejemplar particular y bien determinado que la fantasía sensible tiene ante sí. Cuando se habla del árbol en general, cada uno en su intimidad piensa, aunque oscura y silenciosamente, en un árbol singular determinado; cuando se habla del triángulo, cada uno traza la figura de un determinado triángulo singular; y esta representación, dice Berkeley, es general sólo en la medida en que se pueden derivar de ella algunos conocimientos aplicables a todos los triángulos. Es verdad que Berkeley olvida preguntar de qué deriva esta validez más general y cómo se la reconoce: cree poder afirmar que esta representación, en realidad, no es abstracta sino sólo "representativa". Las representaciones generales, por consiguiente, tal como son expresadas por las palabras del lenguaje humano, no son en realidad abstracciones liberadas de los elementos sensibles, sino representaciones sensibles, que, en virtud de ciertas particularidades —que la teoría de Berkeley no acierta a indicar— son aptas para representar una serie de otras representaciones particulares. No sólo no hay objetos generales, sino que ni siquiera hay representaciones generales. Éstas no son, según Berkeley, más que una nefasta ficción escolástica, y en realidad no existen más que representaciones sensibles singulares. Éste es el punto supremo alcanzado y alcanzable por el nominalismo; no se trata ya del nominalismo metafísico o gnoseológico, sino psicológico. En este aspecto el sistema de Berkeley es diametralmente opuesto al espinocismo: como éste es, en lo que concierne a la metafísica, la última derivación del realismo medieval, así la psicología de la abstracción de Berkeley es la última palabra del nominalismo.

La primera consecuencia que extrae Berkeley es el rechazo de todos los atributos generales y abstractos, que para Locke y Descartes acompañaban a las cosas mismas. No hay una extensión abstracta, es decir, no hay espacio, no existen las cualidades generales de magnitud, forma, posición, etc., y sobre todo no existe aquella cosa general que nadie ha visto jamás y que ha sido inventada constituyéndola con todas las cualidades abstractas: aquello que los filósofos llaman materia. Todas las cualidades materiales de las cosas son apenas relaciones que atribuímos a las cualidades originarias de las cosas, a aquellas que Locke había llamado cualidades secundarias. Berkeley utiliza, en su obra principal, *A treatise concerning the principles of human knowledge* (Londres, 1710), las profundas investigaciones sobre el proceso de la visión ya publicadas por él antes independientemente (*Essay towards a new theory of vision*, Londres, 1709). Estas investigaciones constituyen una importante obra de óptica fisiológica: se trata nada menos que de un análisis de la actividad visual, gracias al cual las partes puras de la sensación inmediata deben separarse de las formaciones y elaboraciones con que parecen fundidas indisolublemente en el resultado de la percepción cumplida. Aunque Berkeley, a causa de la escasez de los datos de hecho, haya resuelto incompletamente esta tarea, es sin embargo admirable la penetración con que demostró ya entonces la acción concomitante por la cual las representaciones recordadas, con un rápido proceso inadvertido, alteran el verdadero contenido de hecho de las nuevas percepciones. Él hizo notar que la magnitud y la distancia de un objeto no se perciben inmediatamente, sino que se imaginan con la cooperación de experiencias anteriores, aunque no haya dado a esta intuición la formulación precisa que alcanzó más tarde. En el aspecto gnoseológico deduce, después, la importante teoría que el contenido real de las sensaciones proviene sólo de las cualidades secundarias. No sentimos las cosas en una determinada magnitud, distancia y forma, sino que las constituímos gracias al pensamiento, a partir de sus cualidades sensibles. Lo que corrientemente denominamos cosas son sólo complejos de representaciones. Pero si, como había demostrado Locke, aquellas cualidades materiales no son más que estados de nuestras sensaciones, también aquellas cosas cuya existencia estamos acostumbrados a admitir no son más que estados representativos complejos. Al querer admitir que estas cosas son distintas de los estados representativos se llegaría al mayor absurdo. Quitando a un cerezo, una tras otra, todas sus cualidades secundarias, es decir, las impresiones que produce sobre los sentidos particulares, sobre la vista, sobre el tacto que lo palpa, sobre el gusto, ¿qué queda? Berkeley contesta: nada. La respuesta de Locke había sido indecisa: por una parte, que permanecía cierta magnitud extensa en el espacio; por otro lado, que permanecía una sustancia desconocida, portadora de esas cualidades. Berkeley, dentro de la coherencia de su sensualismo nominalista, debe rechazar ambas explicaciones. Las cualidades del espacio deben ser para él abstracciones, que en realidad no se pueden imaginar por sí mismas sin las cualidades materiales; pero una sustancia desconocida es para él, naturalmente, una monstruosidad absolutamente impensable. De ahí deduce que lo que llamamos cosas y sus cualida-

des son sólo complejos de percepciones. Lo que consideramos existente en el mundo exterior no es en realidad más que un conglomerado de nuestros estados representativos. Ser no es más que ser percibido: *esse = percipi*.

Con esta extrema aplicación del sensualismo, Berkeley cree poder atenerse al parecer del sano buen sentido, frente a las sutilezas de los filósofos. Llama la atención, y casi podría considerárselo un giro humorístico, que el instinto natural obliga al hombre a considerar como existente el contenido de sus percepciones y que para él, de hecho, el ser percibido equivale a existir. Consideramos existente lo que vemos y sentimos. Sólo los filósofos han inventado una diferencia entre las percepciones y sus objetos correspondientes, y de este modo han llegado a la falsa doctrina que la existencia de las cosas es algo distinto de su ser percibidas. Hay algo verdadero en esta observación: que la conciencia ingenua considera todo contenido de la percepción como existente, pero es evidentemente falso el agregado que la diferenciación entre existir y ser percibido sea un descubrimiento de la ciencia. Esta diferenciación es, en cambio, una de aquellas hipótesis puestas indeleblemente en los modos de las representaciones propias de los hombres, por la necesidad pragmática del pensamiento, tal como justamente se manifiesta en las más antiguas tentativas de la metafísica griega: es mérito de Berkeley haber hecho comprender que esta hipótesis no es invulnerable y que, de todos modos, ha de ser objeto de examen gnoseológico. Pero el resultado de tal examen, según el cual existir es lo mismo que ser percibido y no hay entre ambos diferencia alguna, constituye, justamente por eso, para la conciencia ingenua, la mayor paradoja; porque para ésta nada es más natural ni parece más lógico que la hipótesis de un mundo de cosas independientes de la actividad representativa.

Valiéndose del modo de expresarse de su época, Berkeley expone el resultado de estas investigaciones afirmando que todas las llamadas cosas y sus cualidades no son más que ideas, es decir, representaciones, y, en consecuencia, su teoría fué denominada idealismo. Esta terminología es adecuada sólo en cuanto se conserva el significado que ostentaba entonces la palabra idea. Pero en la filosofía alemana, la palabra idea, y por ende también el término idealismo, han asumido un significado esencialmente distinto, y para evitar equívocos, es prudente renunciar a esta denominación para la doctrina de Berkeley y, si se quiere ponerle una etiqueta metafísica, denominarla más bien con la opinión que Berkeley dedujo inmediatamente de estas premisas gnoseológicas.

Si no puede haber sustancias fuera de la percepción en el sentido de un mundo de cosas corpóreas, esta actividad de la percepción presupone aún, según Berkeley, en todo caso, un ser que percibe, en el cual ha de ejercitarse. Si las cosas son ideas, han de existir seres que tienen las ideas. Pero un ser que tiene ideas es un espíritu, y la resolución de los cuerpos en representaciones acarrea, por consiguiente, en Berkeley, la consecuencia inmediata que no puede haber más que sustancias representantes. La concepción de Berkeley es simple: en el mundo no hay más que espíritus y las ideas de éstos; es una doctrina sencilla e ingenua, el más patente espiritualismo que se haya dado jamás. Y por ella Berkeley se encuentra en el más vivo antagonismo con las tendencias materialistas que amenazaban desarrollarse tanto en la filosofía inglesa como en la francesa sobre el terreno común del empirismo de Locke. Al mismo tiempo ha de hacerse notar que Berkeley buscara la esencia del espíritu, del finito como del infinito, tanto en el carácter originariamente libre de la voluntad como en la actividad representativa.

Pero esta doctrina, aun negando la sustancialidad inmediata, aspira a estar lejos de declarar que el mundo corpóreo es apariencia y engaño. Parece, a primera vista, que se debiera extraer esta consecuencia: si el sol es un complejo constante de representaciones de cierto brillo, de cierto calor, de cierta magnitud, etc., pareciera que, puesto que la ecuación *esse = percipi* puede invertirse, al mismo tiempo que la representación del mismo habría de desaparecer también su existencia. Todos los cuerpos existirían, por consiguiente, en cuanto y mientras son percibidos, y un cuerpo que nadie se representase no debería ser considerado como existente. Por otra parte, la sola actividad representativa de cualquier sujeto habría de ser suficiente para dar valor de existencia a cualquier contenido casualmente pensado por el mismo. Una mesa soñada sería tan verdadera como la que se suele considerar real y entre representaciones verdaderas y falsas estaría abolida toda diferencia, por la imposibilidad, propia de este sistema, de comparar la representación con el objeto. Por este motivo Berkeley necesita otro criterio de objetividad, y para el espiritualismo éste sólo puede ser el criterio de un espíritu que domine a los demás: sus ideas deben colocarse en el lugar de las cosas, en cuya concordancia con las representaciones se busca normalmente la verdad de las últimas. Este espíritu es, naturalmente, la divinidad. La realidad que corresponde al contenido de las ideas, prescindiendo de la actividad representativa de los espíritus finitos, consiste en ser contenido representado por la divinidad. Son verdaderas las representaciones que concuerdan con las de la divinidad, son errores y alucinaciones las que sólo tienen lugar en los espíritus particulares. Éstos deben poseer cierta libertad, en cuyo ámbito pueden reunir los elementos dados por la divinidad en nexos distintos de aquellos en que se unen en la divinidad misma. Aquí Berkeley se coloca totalmente en el terreno de la psicología asociacionista. Los elementos originarios de la actividad representativa son para él, fuera de toda duda, exactos, y desde este punto de vista cree poder concebir el acto de la percepción simple como la comunicación de representaciones elementales de la divinidad a los espíritus finitos, que, según él concibe, no están en condiciones de producir un

nuevo contenido. Desde Hobbes y Locke era opinión corriente en toda la filosofía inglesa que todo error y engaño sólo consiste en una combinación equivocada de los elementos simples. La idea verdadera sigue siendo real, aun cuando el espíritu particular no se la represente más, primero en otros espíritus y en última instancia únicamente en la divinidad; y la idea conduce de Dios a la percepción de los espíritus finitos. La idea falsa es, siempre, sólo una combinación arbitraria de las percepciones originales, realizada en uno o más espíritus finitos.

A partir de aquí, Berkeley resuelve también el problema de la esencia de la naturaleza y de su conocimiento. Si los cuerpos se reducen a complejos de ideas, la primera consecuencia es que ellos no pueden estar en relaciones causales entre sí, sino que cada uno de ellos, con todos los cambios que sufre en el curso del tiempo, sólo puede tener su origen en la actividad representativa divina. Por ello, según Berkeley, no hay nada más falso que la interpretación mecánica de la naturaleza, que pretende explicar los movimientos de unos cuerpos por los de otros cuerpos. La causalidad de las cosas es sólo aparente; en realidad, el curso del movimiento de los cuerpos se reduce a la serie de representaciones que la divinidad produce en sí misma y comunica a los espíritus particulares como percepciones. Incumbe al conocimiento de la naturaleza sólo la reproducción de esta serie, y lo que de hecho el hombre cree conocer como ley natural es meramente la comprensión del orden constante según el cual la divinidad suele producir estas representaciones suyas. Una ley natural no es más que un orden de representaciones producido por Dios. Pero como la divinidad, a causa de su omnipotencia y su libertad, es dueña de la dirección que quiere dar a sus representaciones, está en condiciones, cuando lo considera oportuno, de alterar el orden habitual de las representaciones y violar aquello que denominamos ley natural. De esta manera, el milagro ocupa un lugar natural en este concepto del universo. Pero es igualmente natural que desde este punto de vista, en lugar de la consideración mecánica de la naturaleza, haya una consideración teleológica, que invite a los hombres a buscar y admirar en la sucesión, habitual o no, de las representaciones dadas por Dios, las intenciones perseguidas en él y de admirarlas. En este aspecto Berkeley está completamente colocado en el terreno de la teología física; pero, al negar la base mecánica que ésta tenía para los deístas, puede aproximarse sin dificultad, con su sistema filosófico, al concepto ortodoxo de la Iglesia anglicana, de la cual era obispo. En ningún pensador de su tiempo la concordancia tan buscada entre filosofía y cristianismo aparece más natural, más espontánea y más completa.

La posición de Berkeley frente al sistema de Locke y las conclusiones más o menos opuestas, que la psicología asociacionista extrajo, son extraordinariamente interesantes, y encuentran un paralelo notable en la historia del racionalismo. Como Descartes había distinguido entre sustancia pensante y sustancia extensa, Locke había distinguido

entre experiencia externa y experiencia interna, y la misma suerte reservada a uno en el campo metafísico correspondió al otro en el terreno gnoseológico. La seguridad que, al aplicar la distinción según los principios, era preciso explicar la conexión aparente mediante el perfecto paralelismo del mundo espiritual y el corpóreo, condujo allí, en parte al ocasionalismo, en parte a la teoría espinocista de los atributos, y aquí a la psicología asociacionista de Hartley. Pero en ambos casos era imposible un cambio de dirección que resolviera completamente el mundo corporal en el espiritual. El racionalismo hizo este cambio con Malebranche, el empirismo con Berkeley. Así ocurrió que los sistemas de estos dos filósofos, nacidos en suelos muy distintos, y en muchos aspectos infinitamente diversos entre sí, se parecieran sin embargo tanto hasta el extremo de poder ser confundidos en el modo de concebir el mundo corpóreo. El más coherente de los nominalistas, que llevó incluso el sensualismo hasta sus últimas consecuencias, y el más extremo de los realistas, profundamente penetrado de racionalismo, concordaron en la teoría que el mundo material, carente de toda existencia autónoma, no posee para nuestro conocimiento otra realidad fuera de su ser representado. Y si en el sistema de Malebranche el mundo material conserva aún un resto de realidad frente a su ser representado en el espíritu divino, no se necesitaba más que un paso para identificar completamente su teoría con la de Berkeley.

También este paso fué realizado, por extraño azar, en Inglaterra. Las obras de Malebranche fueron traducidas muy pronto en Inglaterra por Levassor, y sus ideas encontraron en JOHN NORRIS un defensor hábil y enérgico. Sus escritos habían inspirado a ARTHUR COLLIER (1680-1732) que en su obra *Clavis universalis or a new inquiry after truth being a demonstration of the non-existence or impossibility of an external world* (Londres, 1713), sostuvo haber llegado desde hacía diez años, en base a las ideas de Malebranche, a una concepción concordante con la de Berkeley. Expone la derivación de sus doctrinas del sistema de Malebranche, de manera tan sencilla como convincente. En Malebranche el argumento gnoseológicamente decisivo había sido que, dada la absoluta distinción entre las sustancias corpórea y espirituales, el espíritu finito podía deber su exacta representación del mundo corpóreo únicamente a la existencia de un mundo corpóreo ideal en Dios. El mundo corpóreo había tenido en este sistema, en cierto modo, un duplicado. Existía, ante todo, como original, como mundo de la extensión inteligible en el espíritu de Dios, y luego, por segunda vez, como copia, como mundo de los cuerpos reales en una realidad creada por Dios. ¿Para qué, pregunta Collier, este duplicado? Las representaciones que el espíritu finito tiene del mundo corpóreo siguen siendo igualmente necesarias y exactas, aunque a ellas no corresponda otra cosa que aquel mundo primordial en el espíritu de Dios. Es innecesaria la hipótesis que Dios haya creado, a imagen de éste, otro mundo corpóreo existente por sí, puesto que tal hipótesis

nada explica más que la opuesta, que se debe limitar a aquel mundo originario en Dios; es falsa y absurda, porque los cuerpos, si hubieran sido creados por Dios en una realidad metafísica, habrían conquistado una autonomía tal que empequeñecería su naturaleza infinita. Ser realmente no puede ser más que ser representado por Dios; no se puede, por consiguiente, hablar de un mundo exterior, sino en el sentido de considerarlo exterior al singular espíritu finito, en cuanto éste no participa en toda la esencia del espíritu divino y por ende no tiene todas las representaciones de éste. Además de esto, Collier trata de demostrar la imposibilidad de una existencia independiente de los cuerpos, sosteniendo que entre las percepciones y las otras ideas sólo existe una diferencia de grado, y que, en consecuencia, todas nuestras representaciones de las cosas no son más que complejos de nuestros propios estados internos. En este aspecto se mueve completamente en la misma esfera de ideas de Berkeley, y su sistema, en la forma que asume en su obra, aparece como una fusión de las ideas de dos hombres que, partiendo de dos puntos tan distintos, habían llegado al mismo resultado.

§ 34. DAVID HUME

Para comprender el desarrollo ulterior es importante tener en cuenta el elemento escéptico contenido en esta teoría, que, a partir de ella, había de volverse particularmente contra la ciencia natural moderna. Desde sus puntos de vista espiritualistas, Malebranche y Berkeley se habían opuesto con igual vehemencia contra la interpretación mecánica de la naturaleza, en la cual justamente la nueva teoría celebraba sus triunfos. Ambos habían declarado anticristiano atribuir causalidad a las cosas mismas y hablar de los efectos de un cuerpo sobre otros. Ambos atacaron igualmente el gran principio de la causalidad, sobre el cual se basaban todas las investigaciones de la mecánica y de las otras ciencias naturales, cada vez más estrechamente dependientes de aquélla. Si no hay, como habían enseñado Malebranche y Berkeley, un nexo causal real entre las cosas, todo conocimiento de su conjunto, que la ciencia creía haber alcanzado, es ilusorio. Esta conclusión era tanto más notable porque la nueva investigación de la naturaleza había puesto ya entre los estudiosos italianos, y particularmente después con perfecta claridad en Bacon y Descartes, su centro de gravedad en la investigación de las relaciones causales y de sus formas normales, y este axioma se había difundido extensamente, gracias a la psicología asociacionista, también en el campo de la vida psíquica.

Pero no por esto el problema de la causalidad había de llegar a ser uno de los problemas preferidos por la teoría moderna del conocimiento. El hecho que el conocimiento de las relaciones causales haya sido considerado por la ciencia moderna como uno de sus principales fines, había bastado desde el comienzo para hacer converger sobre ella

los ataques del escepticismo puesto al servicio de la ortodoxia. Ya Hobbes había encontrado un adversario escéptico en JOSEPH GLANVIL (1636-1680). Como lo prueban algunas de sus obras, las ideas de Bacon relativas al progreso de la ciencia, que es ventajoso para los fines de la cultura general, no dejaron de tener influencia sobre él; pero en el conjunto él hace causa común con el empirismo sólo cuando se trata de combatir la filosofía racional, cuyo prototipo es para él el aristotelismo. Pero para demostrar la insuficiencia de cualquier filosofía racional, Glanvil la toma en cierto modo al pie de la letra, afirmando que aquélla declara siempre como tarea propia el conocimiento de las relaciones causales. Ella aspira a comprenderlo todo, y comprender algo equivale a derivarlo de sus causas. Ahora bien, la relación entre causa y efecto no se puede conocer nunca por medio de la intuición: no puede jamás ser vista ni sentida, ni de alguna manera percibida por los sentidos, sino que debe ser siempre inferida por medio del pensamiento. Estas conclusiones no tienen otra base que la observación de la sucesión constante de dos hechos, uno de los cuales es considerado causa del otro; pero que esta sucesión constante sea necesaria, que el hecho que, según nuestra observación, sucede siempre a otro, sea por consiguiente su efecto, esta transformación del *post hoc* en un *propter hoc*, no puede ocurrir jamás mediante conclusiones lógicas. Se advierte aquí que el escepticismo de Glanvil se mueve ya enteramente en las profundidades del problema de la causalidad, y roza también todos aquellos elementos que habían sido descubiertos por los ocasionalistas en relación con la incomprensibilidad lógica de la relación entre causa y efecto. De esta manera aparecen también aquí todas las dificultades que desde entonces habían sido inherentes al tratamiento de este problema. La comprensión que el concepto de causalidad no proviene del contenido de la percepción, sino que es agregado por el pensamiento, y el problema de la relación de la necesidad causal con la constancia de la sucesión cronológica, no han vuelto a desaparecer del horizonte de la teoría del conocimiento; pero la importancia conquistada por estos problemas no se debe tanto a los esbozos de Glanvil, que no son más que un preludio, sino mucho más a la profunda energía con que fueron enunciados y puestos en el centro del movimiento filosófico por el más alto espíritu de la filosofía inglesa, DAVID HUME.

Mientras Locke inicia y domina la Ilustración inglesa, Hume la concluye. Mientras en Locke todas las corrientes de ideas, desarrolladas más tarde por la Ilustración, aparecen en cierto modo sólo esbozadas o presentidas, en el sistema de Hume se concentran en un poderoso acorde. Él es la última gran personificación del desarrollo que adquirió en Inglaterra aquel empirismo que había comenzado con Bacon, y su sistema es la última gran expresión de este empirismo en la contienda de la gnoseología moderna; él es indudablemente el pen-

sador más claro y libre de prejuicios y a la vez más amplio y más filosóficamente formado, que haya producido la nación inglesa.

Su vida es relativamente tranquila y sencilla. Nacido en 1711 en Edinburgo, hijo de un miembro de la aristocracia rural escocesa, entró en 1728 en aquella Universidad para estudiar literatura clásica y filosofía. A causa de su salud precaria y de las restricciones económicas, su familia lo indujo a seguir la carrera comercial. Pero después de una breve estadía en Brístol, se fatigó, y en 1734 se instaló en Francia para terminar su educación científica; allí permaneció alrededor de cuatro años, en varios lugares. De regreso a su país, traía consigo el manuscrito de su genial *Treatise upon human nature* (3 vols., Londres, 1738-1740); pero esta obra decepcionó completamente a sus compatriotas y para la mayoría lo tornó sospechoso de heterodoxia, impidiéndole obtener una cátedra en la Universidad de Edinburgo a la cual se había presentado a concurso. Sus *Essays moral, political and literary* (Edinburgo, 1742), a causa de su estilo fino y sutil contribuyeron a consolidar su prestigio literario. Sin embargo se vió forzado a aceptar un cargo en la enseñanza privada, y en ese carácter realizó un viaje que duró varios años, a través de Holanda, Alemania, Francia, Italia septentrional y Austria. Durante este viaje reelaboró su primera obra, que hizo publicar en 1748 con el título *Enquiry concerning the human understanding*, como segundo volumen de sus *Essays*. A su regreso, en 1752, obtuvo el modesto cargo de bibliotecario en la Facultad de Derecho de Edinburgo, y el valioso material entregado allí a su custodia lo indujo a dedicarse a las investigaciones históricas. Es un hecho notable y característico para el espíritu político de Inglaterra que dos de los mayores filósofos hayan sido a la vez notables historiadores. Pero mientras Bacon, con su *Historia de Enrique VII* no realizó más que una parte de la tarea que se había propuesto, la obra de Hume, publicada primero fragmentariamente y reunida después bajo el título de *History of England from the invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688* (6 vols., 1763) ha llegado a ser, por la grandiosidad de la concepción y la belleza de la forma, una obra clásica de la literatura histórica, no sólo de Inglaterra sino de todo el mundo. Hume halló aún tiempo para dedicar a sus trabajos filosóficos y escribir, además de la continuación de sus *Essays* políticos y filosóficos, también su profunda obra *The natural history of religion* (Londres, 1755). Mientras la mayoría de sus compatriotas se mantenía indiferente y aun hostil hacia él, a causa de su oposición a la Iglesia, recibió en el extranjero la satisfacción de un reconocimiento pleno. Instalado en París en compañía del conde de Hertfort como secretario de la Legación, fué acogido en los círculos filosóficos por los hombres de ciencia y mundanos con un sentimiento que mostraban que las doctrinas del empirismo inglés habían echado raíces mucho más firmes que en su patria. Tal vez estos triunfos contribuyeron a aumentar la consideración de que gozaba entre sus connacionales; lo cierto es que después de su regreso, en 1767, fué designado subsecretario de Estado en el Ministerio de Relaciones Exteriores. Abandonó el cargo dos años más tarde y después de un período de tranquilidad murió en Edinburgo, el 25 de agosto de 1776.

El sistema de Hume constituye la mayor profundidad especulativa que el empirismo inglés era capaz de alcanzar; pero justamente por esto, y particularmente en sus criterios gnoseológicos determinantes, muestra su dependencia del racionalismo matemático que, después de Hobbes, había penetrado cada vez con mayor intensidad en el desarrollo de las ideas baconianas. Al principio la investigación de Hume parece desarrollarse en la misma dirección del sensualismo y del nominalismo, llevados por Berkeley a su culminación. Hume considera que el descubrimiento de Berkeley relativo a la imposibilidad de los conceptos abstractos es uno de los mayores sucesos científicos alcanzados. Afirma que la distinción hecha por Locke entre sensación y reflexión no ha de entenderse en el sentido que ambos sean dos campos de la experiencia igualmente originarios y completamente separados. Más bien él trata de sustituir la distinción de Locke por la de representaciones originarias y derivadas, e indica estos dos contrastes con los términos de *impressions* y *ideas*. Asigna a las impresiones todos los estados representativos simples y originales y clasifica entre las ideas sólo las reproducciones no debilitadas de aquéllas, que suceden a las impresiones. De ello sigue la deducción fundamental que, si las ideas no son más que copias de las impresiones, no podemos tener una sola idea que no tenga su original en una impresión cualquiera. Pero aquí se torna indispensable una rectificación. Si en nuestra conciencia todas las ideas son referidas inmediata y necesariamente, en todos los casos, sólo a aquellas impresiones de que en realidad son copias, entre el original y la copia, por pálida que ésta sea, subsistiría aún tal concordancia que haría posible que todas las representaciones pudieran pretender ser verdaderas y el error sería imposible. Surge, así, por obra de David Hume. como ya en Descartes y en Spinoza, el problema de la posibilidad del error, y no es menos importante para él que para ellos; pues nadie tiene tantos errores que rechazar y refutar, nadie como Hume tiene la obligación de hacer concebible la posibilidad, mediante el descubrimiento de la causa.

Él ha intentado resolver este problema de manera extraordinariamente profunda, rigiéndose, en el desarrollo general de la génesis del error, según la analogía de aquellos errores en que incurre la memoria. La transformación de las impresiones en ideas ocurre ante todo mediante la memoria, cuya actividad no es más que la de reproducir el contenido de las representaciones originales; en este proceso ocurre aquel debilitamiento de la intensidad de los sentidos y de la frescura original, en el que Hume ve la característica que distingue las ideas de sus originales. Llamamos recuerdo falso a aquél en que una idea cualquiera se pone en relación con una impresión que no es imagen suya o, viceversa, una impresión es referida a una idea cuyo verdadero original es una impresión

distinta. Todo error consiste, por consiguiente, en poner, junto a las impresiones, ideas extrañas a las mismas, o junto a las ideas, impresiones extrañas, y la tarea de Hume consistirá en demostrar, en todas las representaciones equivocadas que él pone en duda, las impresiones de que en realidad son copia.

Esta sustitución por la cual, en el error, se refieren unas a otras impresiones e ideas que en realidad no tienen nada de común, no es obra de la memoria sino de la fantasía, que no puede, lo mismo que la memoria, trabajar sino reproduciendo elementos dados, pero produciendo un desplazamiento de los elementos afines. Se interpretaría equivocadamente a Hume si se entendiera que por fantasía concibió una combinación arbitraria de los elementos de la impresión, fundada sobre alguna libertad ajena a toda causa; creyó, por el contrario, que esta actividad de la fantasía, como en general la de la reproducción, está sujeta a leyes determinadas, y señaló como primer tarea de la gnoseología, el descubrimiento del mecanismo de este proceso. De esta manera se adhirió enteramente a las tendencias de la psicología asociacionista, a la que sus investigaciones dieron un gran impulso.

Hume creyó haber descubierto cuatro leyes fundamentales a las que podrían reducirse todos los procesos de asociación: de semejanza, de contraste, de contacto espacial y temporal o "contigüidad", y de conexión causal. El camino que siguen la memoria o la fantasía a partir de una representación dada, o se dirige a representaciones de contenido afín u opuesto, o bien está condicionado por aquellos elementos que fueron conocidos, con la primera representación, en el mismo nexo espacial o temporal, o bien, finalmente, conduce hacia adelante o hacia atrás, a los efectos o a las causas a que estamos acostumbrados a referir aquel primer contenido. La posición de estas leyes de asociación, que en parte habían sido ya observadas en la filosofía antigua, tuvo gran importancia para el progreso de la psicología empírica. Muy pronto se intentó aumentar o simplificar, pero teniendo siempre presente esta primera clasificación sistemática, y no hay error en afirmar que lo mismo ocurre en cierto sentido también hoy. Para la gnoseología de Hume es muy importante, sobre todo porque de ella se desarrollan los problemas sucesivos. Pero es de esperar ante todo que, lo mismo que para Locke y para Berkeley, tampoco para Hume es posible hablar de una verdad consistente en la concordancia del contenido de las representaciones con un mundo de cosas que se halla más allá de la representación misma. Ni siquiera la existencia de un mundo corpóreo puede considerarse, según él, sólo como muy verosímil; la fantasía puede creer, pero la razón no puede demostrarlo nunca. El único camino para demostrarlo sería el de la causalidad, pero ésta, como se vió después en Hume, es incierta y dudosa. Tanto para Hume como para Berkeley, existir equivale para el hombre sólo a ser percibido. La existencia no es un carácter susceptible de ser concebido que pueda en algún modo demostrarse, sino una convicción (*belief*) dada con el acto de la percepción y sólo con él. La verdad sólo puede consistir en la referencia exacta de las percepciones entre sí, y como esta referencia se cumple de acuerdo a las leyes de asociación, sólo se puede averiguar qué grado de verdad están en condiciones de manifestar las formas particulares de asociación.

En lo que concierne a las dos primeras leyes de asociación, semejanza y contraste, Hume cree no encontrar dificultad. Supone que la comprensión de la semejanza o de la diversidad del contenido representativo y del grado de semejanza o diversidad, está dada inmediatamente con la mera presencia simultánea de dos representaciones en la misma conciencia. Supone, de acuerdo al principio de la psicología mecánica, que esta comprensión no requiere otra fuerza y otro proceso que la presencia efectiva del contraste de las representaciones. A semejanza de muchos psicólogos ingleses, está persuadido de tal manera de la exactitud de este principio, que ni siquiera se refiere, como lo habían hecho sus predecesores, al problema planteado antes que él por Leibniz y después de él por Kant, si el acto de referencia, además de las dos representaciones que se refieren una a otra, reclama aún un tercer elemento. Cree poder demostrar que, según este principio, así limitado, es perfectamente exacto. De ahí deduce que todos los juicios que tienen por objeto esta relación de afinidad o de diversidad entre los contenidos representativos, son exactos y ciertos. La relación afirmada en ellos está dada ya inmediatamente con su objeto, y su predicado con su sujeto; o, si no lo está, puede descubrirse indirectamente, por medio del razonamiento, gracias a un concepto intermedio. En este caso el pensamiento realiza un análisis del propio contenido: estos juicios son analíticos, según la terminología corriente a partir de Kant, y los juicios analíticos ostentan certidumbre indubitable.

Deriva de ello que el conocimiento que el hombre posee respecto de la semejanza o diferencia de sus propias representaciones no puede ser puesto en duda. Pero sobre esto sólo no se puede fundar aún una ciencia. Todas las ciencias reales aspiran a conquistar por vía demostrativa un conocimiento del mundo existente más allá de las representaciones, y para esto no es suficiente la comparación inmanente de nuestras representaciones. Sólo una ciencia es posible por esta vía de análisis y demostración. Ya se ha dicho que según Hume el conocimiento de la semejanza y de la diferencia de nuestras representaciones afecta también a su grado. Pero esto ocurre en dos aspectos: en primer lugar podemos conocer la diferencia de grado de la cualidad en el contenido de nuestras percepciones, por ejemplo, la intensidad de la luz o del sonido, o la violencia del placer o del dolor; pero en segundo lugar podemos distinguir la diferencia de medida en la cantidad, como por ejemplo, la magnitud espacial o el número de nuestros contenidos perceptivos, tanto inmediatamente en el mismo acto perceptivo, como mediatamente, por la razón. En ambos casos alcanzamos la comprensión de las relaciones matemáticas de nuestras representaciones. El conocimiento

matemático sólo presupone la experiencia de las relaciones de grado y de cantidad de nuestras representaciones y las relaciones se pueden derivar de ellas mediante operaciones lógicas. La matemática es, por consiguiente, la única ciencia puramente analítica y puramente demostrativa y, entre todas, tiene absoluta certidumbre y exactitud. Para la concepción de la matemática, Hume participa todavía del prejuicio general de la filosofía prekantiana: olvidando el elemento intuitivo, la considera ciencia del intelecto, que opera sólo lógicamente. A causa de este prejuicio, la matemática llegó a ser el ideal científico de toda la filosofía moderna; gracias a él Descartes tomó el método geométrico como directiva para todo conocimiento racional, y sobre todo para la filosofía; por eso Hume vió en la matemática la única ciencia legítima y capaz de responder a las exigencias de la gnoseología. Estaba en condiciones de hacerlo porque aceptaba las conclusiones del nominalismo de Berkeley, inclusive respecto del espacio y el tiempo. El espacio general y el tiempo general no son ni siquiera algo existente por sí mismo, ni siquiera algo verdaderamente representable: no son más que la idea de la impresión de nuestra incapacidad para limitar las representaciones de la continuidad espacial y temporal. De acuerdo a la teoría de Hume no hay ni espacio vacío ni tiempo vacío, sino sólo espacios particulares y tiempos particulares, y todo espacio no es más que un orden de puntos visibles y sensibles, y todo tiempo no es más que una serie de estados de conciencia sucesivos. De esta manera, cuanto más Hume renuncia a la validez objetiva del espacio y del tiempo, tanto más puede sostener la opinión de la exactitud subjetiva de los conocimientos matemáticos; porque para ésta es tanto menos necesario el común criterio de la verdad, según el cual sería necesaria su concordancia con una realidad independiente de la representación. Los conocimientos analíticos no mantienen la correlación de nuestras representaciones con una realidad exterior, sino sólo sus relaciones internas. El espacio y el tiempo son, para Hume, sólo relaciones de nuestras representaciones, y por ello justamente puede haber de ellos una ciencia analítica y demostrativa como la matemática.

La estimación en que Hume tiene a la matemática depende de la limitación de su valor para el conocimiento del mundo representativo únicamente, sin ir más allá de éste; y el mismo principio lo orienta en la determinación de un límite extraordinariamente importante, que trata de fijar para el conocimiento analítico de la semejanza de las representaciones. La más perfecta semejanza de dos representaciones existe, evidentemente, donde el contenido de ellas coincide completamente, y nada, según los principios de Hume, se opone a la comprensión de esta igualdad. Pero la actividad representativa humana no suele conformarse con la comprobación de esta perfecta semejanza; de ordinario, en cambio, cuando al transformarse los diversos contenidos de la representación advierte siempre las mismas determinaciones, suele tomar esta igualdad constante por una identidad metafísica y considera

tal contenido, que parece inmutable en medio del cambio, como una sustancia con la cual lo variable está en una relación de modo, estado o actividad. La investigación de Hume relativa al concepto de identidad asume la forma de una aguda y genial crítica del concepto de sustancia, cuya significación para el desarrollo de la filosofía racionalista ya ha sido puesta de manifiesto. Es natural que desde el principio Hume no podía menos que rechazar el valor metafísico de este concepto, por trascender los límites del conocimiento analítico, porque la sustancialidad no está dada ni mediata ni inmediatamente en el contenido de la percepción. Las impresiones sólo muestran cualidades, estados y actividades, y si hacemos abstracción de éstos no queda nada, como ya había enseñado Berkeley. No hay una sola impresión que contenga en sí la sustancialidad; ésta, en cambio, ha sido atribuída siempre a un complejo constante de cualidades. Hume se pregunta cómo llegamos a formar la representación de sustancia y la idea de sustancialidad. Su teoría según la cual toda idea es copia de una impresión, le lleva a mostrar cuál es la impresión de que la idea de sustancia en realidad es copia, y ha resuelto este problema con mucha sagacidad. No puede, evidentemente, ser ninguna de las determinaciones inmediatas del contenido de las percepciones particulares, la que constituye el original de la idea de sustancia; pero como la actividad representativa realiza infinidad de veces la misma combinación de percepciones, se engendra en la fantasía la impresión de una constante uniformidad en su propia acción, y esta impresión es el original de la idea de sustancia. Hume se vale del ejemplo heraclíteo del río para demostrar cómo el lenguaje y la intuición común de los hombres introducen la sustancia allí donde una reflexión más exacta permite advertir que no hay tal identidad metafísica. Lo que constituye realmente el río, el agua que fluye por el cauce, es distinta en todo momento del instante precedente; pero la percepción obligada de la misma imagen sensible con formas y colores siempre iguales provoca no sólo la expresión lingüística del sustantivo, sino también la representación de un objeto idéntico a sí mismo. La impresión que reside en la base de la idea de una sustancia es la de una combinación constante de representaciones. Pero el pensamiento humano no refiere sus ideas de sustancia a estas combinaciones constantes de representaciones, sino a una identidad metafísica de los contenidos representativos así combinados. A sus impresiones yuxtapone una idea, que es copia de otra impresión, y esto falsea aquella idea. En rigor, debemos solamente decir que hallamos en nosotros cierto número de combinaciones de representaciones constantemente iguales; pero no está justificada la suposición que a éstas corresponda una sustancia idéntica a sí misma. La psicología asociacionista, que considera las combinaciones de representaciones como efectos mecánicos de sus elementos y no acepta una función que los elabore de acuerdo a ley, da la última y más coherente palabra sobre el problema de la sustancialidad: desde ella se domina claramente todo el progreso de este problema, desde Descartes y Locke

hasta Hume. Descartes sostenía la cognoscibilidad metafísica de la sustancia infinita y de las finitas, de los espíritus y los cuerpos; Locke afirmaba la realidad de las sustancias, pero las declaraba incognoscibles, con lo cual abolía la metafísica en el sentido corriente de la palabra; Berkeley aceptó esta idea sólo para la experiencia sensible, resolviendo así las sustancias materiales en complejos de representaciones, mientras por otra parte continuaba admitiendo el modo ordinario de las representaciones hasta el extremo de creer que debía presuponer para las representaciones mismas el substrato de las sustancias espirituales, y de llegar a ser así espiritualista. Hume fué lo suficientemente radical para ser igualmente consecuente también frente a las sustancias espirituales y declarar, en base a sus investigaciones, que el concepto de sustancia es una ilusión psicológicamente necesaria, aunque injustificable gnoseológicamente. Con esto se colocó igualmente por encima del espiritualismo y del materialismo, que Locke, con su teoría de la incognoscibilidad de las sustancias, más bien había eludido que superado. Hume, finalmente, en su primera y más notable obra, el *Treatise*, se valió de esta crítica del concepto de sustancia para demostrar que también la representación de la sustancia espiritual y sobre todo la identidad metafísica de la persona humana, no se puede demostrar, y que el yo no es más que una idea colectiva de la serie de representaciones constantemente ordenadas según las leyes de asociación. Omitió estas ideas, a las que no sin equivocación de su parte atribuía el éxito negativo del *Treatise* entre sus compatriotas, en la reelaboración del mismo hecha en el *Enquiry*, pero no se retractó nunca de sus conclusiones; y es parte constitutiva de su filosofía la afirmación según la cual el yo no es más que un haz de representaciones.

La tercera ley de asociación reúne las representaciones según la medida de su ocasional contacto espacial y temporal, sea contemporaneidad o sucesión. Al conocimiento de tales relaciones no se oponen mayores dificultades que al del grado de afinidad o diferencia del contenido representativo. Siendo, según Hume, el espacio y el tiempo los órdenes en que las representaciones se yuxtaponen, no se comprende cómo podemos ser engañados aquí. Si comprobamos que dos representaciones se han sucedido en nosotros, éste es realmente el orden en el cual se han dispuesto en nuestro contenido representativo; si percibimos dos cuerpos, uno al lado de otro, éste es realmente el orden en que se han dispuesto nuestros contenidos representativos. También de esto existe un conocimiento, y aún un conocimiento exacto y adecuado; pero no ya, en este caso, un conocimiento demostrativo, gracias al cual podemos probar la necesidad de éstas y no de otras relaciones, sino solamente una comprobación segura y exacta del hecho que ciertos contenidos de la percepción se han presentado en determinado orden espacial y que ciertas representaciones han tenido lugar contemporáneamente, o una inmediatamente después de la otra, o separadamente, después de cierto tiempo. Se trata, pues, de una comprobación de hechos, y mientras el

pensamiento se limita a ella no puede cometer error. Hume se presenta aquí como un decidido empirista; reconoce en esta comprobación de hechos un campo autónomo y perfectamente verdadero del saber humano, y trata de garantizar también por cuenta suya la investigación puramente empírica contra el desprecio de que era objeto por parte de los racionalistas.

Hume encierra a este conocimiento efectivo entre límites extremadamente estrechos y excluye todas aquellas interpretaciones que el hombre suele introducir involuntaria e inadvertidamente en el mero estado de cosas, tal cómo es dado por la experiencia. Pero todos los desbordamientos de la mera realidad consisten en que estamos dispuestos a considerar como necesario el nexo de que tenemos conocimiento. Donde percibimos cuerpos yuxtapuestos en el espacio tratamos de concebir esta relación como necesaria; donde vemos el sucederse de dos hechos, tendemos siempre a considerar a uno como causa del otro. Todas estas interpretaciones, que trascienden la mera experiencia, tienen su raíz en la cuarta ley de asociación, la de causalidad. La investigación de Hume sobre este fundamental problema de la ciencia moderna ha llegado a ser la más célebre de sus doctrinas, sea porque parecía amenazar con quitar el terreno bajo los pies de las ciencias empíricas, lo cual produjo gran escándalo, sea porque Kant le atribuyó un valor especial y la indicó incluso como inspiradora de su propia filosofía. Esta investigación es, empero, completamente paralela a la de la sustancialidad, que no fué tan célebre sólo por el hecho de haber sido omitida en el *Enquiry*, libro muy leído, y se encuentra sólo en el menospreciado y olvidado *Treatise*, motivo por el cual fué ignorada también por Kant. El paralelismo entre las dos argumentaciones es simple y evidente. Así como en la percepción exterior no hay una impresión cuya copia sería la idea de sustancia, no se puede demostrar la existencia de una impresión que fuese el original de la idea de una relación causal. Si se considera el proceso *a* como causa del proceso *b*, la relación causal no está contenida ni en la percepción de *a* ni en la percepción de *b* y mucho menos en la relación efectiva entre ambas, relación que para el conocimiento intuitivo sólo puede tener carácter espacial o temporal. El obrar no se puede ver ni sentir, como no se puede ver ni sentir el ser. La causalidad, a semejanza de la sustancia, no es percibida jamás, sino sólo pensada. Pero ella no puede tampoco ser deducida por medio del razonamiento, ni, por consiguiente, demostrada, porque se puede inducir y demostrar con el razonamiento sólo aquello que ha sido antes contenido de la representación. La relación de causa y efecto no está encerrada en la representación de la causa particular o del efecto aislado, como parte de los mismos, que se pueda desprender por medio del análisis. La causalidad no es, por consiguiente, ni intuída ni demostrada, es decir, no es cognoscible. Pero se desprende también aquí el problema de cómo llegamos a representárnosla y nos figuramos conocerla; y la respuesta es perfectamente paralela a la primera, la que concierne a la sustancia.

Si hemos visto muchas veces suceder el mismo proceso *b* al mismo proceso *a*, nace en nosotros un sentimiento de costumbre de esta actividad de nuestra fantasía siempre igual a sí misma, y la idea de tal impresión es la de la relación causal, que nosotros —creyendo siempre haber concebido una necesidad metafísica— atribuimos falsamente a la relación de aquellos objetos percibidos: consideramos la relación subjetiva de las representaciones, de las cuales la una arrastra a la otra en el conocimiento, como una relación objetiva de los contenidos representativos. En esto, Hume utiliza en todo los estudios de Glanvil. El hábito del *post hoc* es el original de la idea del *propter hoc*. Pero este *propter hoc*, y con él toda la conexión necesaria de los fenómenos, no puede ser jamás demostrado, sino simplemente creído.

En la aplicación de esta última doctrina a todo el ámbito de las ciencias exactas reside el genuino elemento escéptico del sistema de Hume. Todas estas ciencias, en cuanto no contienen una mera recolección de datos de hechos, sino una teoría, aspiran a conquistar unidad mediante la conexión necesaria existente entre los hechos que se pueden conocer mediante la observación. Pero Hume declara que tal comprensión no concierne a la demostración científica, sino a la fe que descansa en el hábito. En último término no hace más que tomar al pie de la letra el empirismo, prohibe que se haga de la percepción más de lo que ella da verdaderamente; y con la despiadada coherencia que constituye su grandeza, desarrolla *ad absurdum* la idea baconiana, que con la mera observación de los hechos se pueda, mediante operaciones lógicas formales, constituir una ciencia de la conexión necesaria de estos hechos. Con esto pone al desnudo los escondidos supuestos, con que el pensamiento humano mezcla por todas partes el contenido puro de sus percepciones, para transformarlo en conocimiento de la necesidad. Su escepticismo es una consecuencia inmediata del empirismo: existe para el hombre una experiencia, pero no existe una ciencia de la experiencia. Hume mismo no poseía, en sus premisas empiristas, los medios para resolver definitivamente los problemas contenidos en ella; pero justamente su rechazo de las pretensiones de las ciencias empíricas al conocimiento de la necesidad en la conexión de los fenómenos preparó aquella problemática que permitió a Kant arrojar nueva luz sobre estas cuestiones.

El resultado de la gnoseología de Hume es el siguiente: hay un conocimiento empírico de la afinidad y la diferencia, no solamente de las relaciones espaciales y temporales del contenido de nuestras percepciones, que es dado inmediata e intuitivamente en las percepciones mismas; pero no hay más que una sola ciencia demostrativa que se puede deducir lógicamente, la matemática, la cual se ocupa lógicamente de la legalidad inmanente del ordenamiento espacial y temporal de nuestras representaciones. Todas las demás ciencias salen de los límites de la demostrabilidad, cuando conciben como reales y necesarias las relaciones entre los hechos observados y se proponen forjar una teoría. En este sistema no queda, naturalmente, lugar para la metafísica que se pro-

ponga conocer la naturaleza de un mundo de sustancias independientes de las representaciones, y sus relaciones necesarias. El empirismo termina, de esta manera, negándose a sí mismo en base a un principio racionalista. Hume reconoce en forma absoluta al empirismo el derecho de conformarse con la mera comprobación de los hechos. Sólo le inhibe el tránsito de la realidad efectiva a la necesidad, de la observación a la teoría. Si, por el contrario, permite este pasaje a la matemática, lo hace en la opinión que ésta deba sus conocimientos exclusivamente a la lógica. Pero si también en Hume vemos aparecer a la matemática como ideal de ciencia demostrativa, y si lo vemos permanecer escéptico frente a otras ciencias, porque no pueden hacer lo mismo, resulta claro que esta autodisolución definitiva del empirismo se ha realizado bajo la influencia directa del racionalismo cartesiano. Las dos grandes tendencias de la filosofía prekantiana han encontrado su síntesis maravillosa: en la doctrina de Hume se neutralizan mutuamente; en la de Leibniz intentan conciliarse; y de la ocasional compenetración de ambas surge la *Crítica de la razón pura* de Kant.

Sus contemporáneos llamaron escéptico, sin más, a Hume, y la historia de la filosofía adoptó generalmente esta designación. También en este caso se advierte lo poco que se prestan las clasificaciones tan generales para el sistema original de un gran espíritu. Aquel nombre le viene sobre todo a Hume por haber negado la posibilidad de la metafísica y, por consiguiente, haber rechazado inclusive la cognoscibilidad de los objetos preferidos por la filosofía de la Ilustración: la divinidad, el libre albedrío, la inmortalidad. En este sentido Hume es realmente un escéptico; no lo es, en cambio, en lo que respecta a la matemática, ante la cual comparte plenamente el punto de vista del racionalismo; y lo es menos aún en lo atinente al conocimiento por vía de la percepción, que, inclusive, consideró tan seguro e indubitable, hasta el extremo de merecer la designación de sensualista; lo es, de nuevo, frente a la ciencia empírica en cuanto, después de haber establecido los hechos, no considera posible demostrar una teoría causal apta para explicarlos. El mejor nombre para calificar su sistema es el de escepticismo empirista. En la terminología del siglo XIX, y particularmente después del ejemplo de Augusto Comte, se suele llamar positiva o positivista aquel tipo de actividad científica que cree poder limitarse a establecer los hechos y su sucesión constante, renunciando a teorías explicativas. En este sentido, Hume es el genuino y único padre del positivismo.

El mismo escepticismo que opone a las ciencias empíricas no es tan negativo como para volver inútil toda su obra. Hume sostiene que las relaciones causales no pueden ser nunca rigurosamente demostradas; pueden, en cambio, ser creídas; y tenemos necesidad de esta fe para la seguridad práctica con que, dados ciertos procesos que experimentamos o podemos provocar, debemos esperar otros determinados que son considerados como efectos de los primeros. Cuando tal sucesión se ha repetido muchas veces es más verosímil la repetición; y si las ciencias

empíricas se contentan con establecer esta semejanza y, en lo posible, fijar matemáticamente el grado, pueden prescindir del indemostrable concepto de causalidad, aún llenando perfectamente su tarea de comprobar la relativa constancia en la sucesión de determinados procesos y, en el aspecto práctico, de dirigir la expectativa hacia lo verosímil. Lo que llamamos leyes de la naturaleza tiene plena justificación, aunque no fuera más que como concepto que abraza una serie de hechos o de relaciones entre hechos acumulados por la observación, hechos y relaciones cuya repetición es extremadamente verosímil; pero escapa a la facultad del conocimiento humano poder reconocer en ellos una fuerza realmente vinculadora. En este aspecto el sistema de Hume es un probabilismo empírico, que se vale del desarrollo impreso por entonces por los matemáticos a la teoría de la verosimilitud. Hume es implacable sólo en lo que concierne a la metafísica y a todos los esfuerzos dirigidos hacia el conocimiento de lo suprasensible, y termina con el grito: "¡Al fuego con todo lo que no contiene investigaciones matemáticas u observaciones de hechos reales!"

No menos disolvente es la doctrina de Hume en lo que respecta al movimiento filosófico-religioso: también aquí destruye aquella ciega confianza con que la filosofía de la Ilustración creía poder demostrar apodícticamente, mediante el puro pensamiento, las "verdades racionales". Surgido de la cultura de su época, Hume se eleva muy por encima de ella gracias al perfecto manejo de sus métodos y al enérgico perfeccionamiento de sus principios y, gigante del pensamiento, destruye las construcciones en que el deísmo se solazaba y se enorgullecía. Mientras que desde Locke la filosofía inglesa de la religión había creído poder unir, primero en forma de compromiso y después en la de una conciliación casi perfecta, el conocimiento racional con las enseñanzas de la religión, Hume trata de demostrar, en base a sus principios, que semejante esperanza es ilusoria de antemano. Si la metafísica es imposible, si no se puede demostrar la comprensión del nexo necesario entre los hechos conocidos y ni siquiera se concede a la ciencia salir de los límites de esta experiencia, no puede haber, naturalmente, conocimiento científico de la divinidad o de sus relaciones con el mundo de la experiencia. Las pruebas de la existencia de Dios tratan de demostrar la necesidad de su existencia sustancial y lo conciben como causa de las cosas finitas en general o de su disposición teleológica. Utilizan, por consiguiente, los dos conceptos fundamentales de sustancialidad y de causalidad, que Hume considera que son indemostrables. El silogismo causal, es decir, la llamada prueba cosmológica, que utilizaron, entre otros, Locke, y que luego fué la protagonista de la teología física del deísmo, aparece en Hume en este caso tanto menos suficiente, en cuanto aspira a inducir de las cosas finitas una causa infinita, encerrando de esta manera conceptos inconmensurables en una relación silogística. En lo que concierne, luego, a la actividad con que la divinidad interviene en el curso de las cosas, siendo una relación causal no puede ser demostrada,

sino sólo creída. Hume examina en este caso la credibilidad del milagro según los principios de la teoría de la verosimilitud, y llega al resultado que tal credibilidad no es suficiente para fundar un sistema y un conocimiento científico que tenga por lo menos el valor de las otras ciencias empíricas. Resulta de aquí, para Hume, que la llamada verdad religiosa nunca puede ser sabida, sino sólo creída. Hume vuelve a destruir el acuerdo entre religión y razón, entre fe y ciencia, intentado por librepensadores, y declara que del conocimiento científico no ha salido jamás ni podrá salir nunca una religión. La religión artificial que el deísmo racionalista había intentado llamar en vida con el nombre de religión natural, es considerada imposible por Hume. La religión nunca será posible como ciencia. Con esto vuelve al concepto de Bacon, quien había intentado romper los puentes tendidos entre religión y ciencia; y de esta manera la línea del desarrollo filosófico-religioso de los ingleses, después de haber cortado la esfera del libre pensamiento, vuelve a su punto de partida. Con Hume vuelve a disolverse la conciliación entre ciencia y fe, en que se había complacido el libre pensamiento y por medio de la cual había dominado la época de la Ilustración.

Hume, empero, como había compensado prácticamente la imposibilidad de la teoría científica con la confianza en la experiencia, también en lo concerniente a la religión admitió que, en conjunto —no obstante las objeciones y los escrúpulos teóricamente levantables— el mundo produce sobre el hombre razonable la impresión de estar regido por una única inteligencia, en cuya realidad está prácticamente permitido creer.

Mientras los *Diálogos sobre la religión natural*, obra póstuma, examina las cosas desde otro ángulo, sin llegar a un resultado determinado y unívoco, en la *Historia natural de la religión*, Hume había seguido otro derrotero. Su mérito reside en haber introducido un modo de consideración de las religiones positivas, que concibió con claridad aunque aplicó sólo imperfectamente, y del que la Ilustración, con la altanera conciencia de su propia superioridad, no había tenido la menor sospecha. Esta concepción se funda también sobre los mismos principios del sistema de Hume. Si la religión no puede ser conocimiento, es innegable sin embargo que pretende serlo y lo cree. Como la gnoseología de Hume ha tratado de comprender el origen de los errores o de las falsas pretensiones del pensamiento, su filosofía de la religión quiere explicar el origen de la fe. Esta explicación no puede consistir más que en el descubrimiento, hecho desde el punto de vista de la psicología asociacionista, de los procesos psíquicos de los que surge aquí la fe religiosa, allá las ilusiones gnoseológicas. De esta manera, la filosofía de la religión se convierte en una psicología de la religión, y los esfuerzos de Hume tienden a demostrar que todas las religiones son un producto necesario del mecanismo psíquico. Con esto se eleva muy por encima de la unilateralidad e incomprensión pedante con que por lo común los pensadores de la Ilustración trataron de explicar las desviaciones de las religiones positivas a partir de la religión racional o natural que en su

sistema se presentaba como normal, calificándolas de arbitrarias o fraudulentas invenciones sacerdotales. A ésta, opone la otra concepción, según la cual una religión no puede jamás ser hecha, sino que siempre deviene, y tiene sus raíces en el desarrollo necesario del espíritu humano. En este teoría se revela en Hume el gran historiador, y en la explicación de la religión su punto de vista psicológico se identifica con la concepción histórica. Si la religión es un producto necesario del espíritu humano, las religiones particulares en su diversidad y en sus variaciones son los productos necesarios de la historia del progreso del espíritu humano. La importancia de Hume para la historia de la filosofía de la religión consiste en haber hecho valer, en oposición a la crítica abstracta del libre pensamiento, el punto de vista psicológico-histórico en la explicación y en el estudio de las religiones positivas.

La aplicación de esta idea en Hume es aún incompleta, y no puede decirse que se haya emancipado totalmente de los preconceptos de la religión natural. Trata, finalmente, de demostrar que la historia de las representaciones religiosas tiende sobre todo a conducir, mediante la sucesiva fusión de las figuras divinas, del politeísmo originario al monoteísmo que él mismo consideraba como la opinión más plausible para un hombre culto. En particular asegura que el sentimiento religioso que los deístas desde Herbert de Cherbury habían postulado en el hombre, no es originario, sino derivable de los elementos del mecanismo de los impulsos humanos, pero él se obstruye el paso para una solución satisfactoria del problema, tomando unilateralmente los instintos prácticos y morales como base para la explicación del sentimiento religioso y olvidando en cambio las necesidades teóricas que buscan satisfacción en la vida religiosa. Ésta es una reacción comprensible contra los librepensadores, que desde el principio habían considerado válido para la religión sólo aquello capaz de ser conocido racionalmente. En Voltaire, Lessing y Kant se repite la misma reacción, por lo que en la filosofía de la religión prevaleció y llegó a ser único y determinante el elemento moral que, al fin de cuentas, también los deístas ingleses consideraron decisivo para conservar un contenido a la religión natural. Como consecuencia se acostumbró a considerar desde este punto de vista el valor de la religión únicamente según el impulso que era capaz de imprimir a la vida moral, y ésta es la crítica que Hume, siguiendo las huellas de Bayle, sometió despiadadamente a las religiones positivas. En esta crítica, las religiones monoteístas son peor tratadas que las politeístas, porque Hume trata de demostrar que las primeras son, por su índole, más intolerantes que las segundas. Cuando, finalmente, Hume dice con bastante claridad que el motivo religioso no es indispensable para la vida del hombre verdaderamente moral, da muestras de aquella completa indiferencia que, frente a la religión, era su convicción personal. Contempla a todas las religiones positivas más o menos con igual espíritu que Hobbes, pero considera su posición frente a estas cuestiones enteramente según el espíritu aristocrático que Bolingbroke había expresado con tanta frivolidad. "Es respetar demasiado la superstición de la masa —escribe una vez Hume— atormentarse por ser sincero frente a ella. ¿O es acaso un honor decir la verdad a los niños y a los locos?" No modificó por eso sus sentimientos antirreligiosos, que desde el comienzo había mostrado bastante abiertamente, sino se tornó más cauteloso y reservado. Habiéndose visto pospuesto muchas veces por este motivo, y atribuyendo al mismo la fría acogida que se dispensó a sus escritos, no sintiendo disposiciones para ser mártir, adaptó su modo de expresarse al gusto del público inglés, cambiando, por ejemplo, en la segunda edición de la *Historia de Inglaterra* la palabra "superstición", que había empleado siempre, como Hobbes, por "religión".

El carácter psicológico fundamental, propio del sistema de Hume, se revela también en la forma particular y delicada que este versátil pensador dió a la filosofía moral. También en este campo consideraba que no se trataba de una exposición abstracta de leyes y del *Pathos* de la moralización, sino de comprender el nexo psicológico de la vida volitiva del hombre. Toda la filosofía moral se basa sobre una profunda investigación de los afectos, de las pasiones y de los actos volitivos. Éstos constituyen el otro campo que presenta la experiencia humana, junto al de las impresiones e ideas siempre unido al primero y claramente diferenciable. También aquí se debe remontar a los elementos simples y derivar de ellos los compuestos. Con esto Hume se coloca, con los principios de la psicología asociacionista, en el terreno de Bacon y Hobbes, Descartes y Spinoza, y se propone igualmente dar una historia natural de los afectos y pasiones. Considera como elementos fundamentales de éstos las sensaciones de placer y dolor y deriva de ellas, con un espíritu de observación verdaderamente admirable, toda la serie de afectos y pasiones. Al hacerlo se vale, como han hecho los grandes racionalistas, aparte de la síntesis de los sentimientos y las pasiones, también de la colaboración de la serie de representaciones, demostrando con qué vivacidad participa la fantasía en la formación de los movimientos del ánimo. También en los resultados totales de esta investigación Hume concuerda completamente con las conclusiones del pensamiento de Spinoza. Cuanto más se reconoce, en una historia natural de los sentimientos, la necesidad psicológica que la hace surgir, tanto más se desvanece el concepto de un libre albedrío; y es un hecho notable que el mismo que declaró que el conocimiento de las relaciones causales es difícil y a lo sumo se funda sobre la verosimilitud, defienda el determinismo en la psicología de la voluntad, en una serie de extraordinarias investigaciones.

Pero esta especie de determinismo es completamente distinta de la que era corriente en la época de la Ilustración, y también en este caso, lo mismo que en otros campos, se advierte cómo Hume había superado, con recia originalidad, el prejuicio de su tiempo. El determinismo ordinario de la filosofía prekantiana consiste, como se ha dicho muchas veces tanto para los empiristas como para los racionalistas, en la opi-

nión que los actos volitivos están condicionados siempre por representaciones. Hume opone una aguda investigación a este prejuicio, y demuestra que las representaciones por sí mismas no tienen nunca eficacia sobre la voluntad, o que se convierten en motivo sólo a consecuencia de un sentimiento de aprobación o de desaprobación que las acompaña. Si las representaciones decidieran, bastaría provocar o despertar representaciones en otros, para estar seguros de una determinada decisión. Pero la experiencia enseña lo contrario; aquel efecto falta si falta el sentimiento de aprobación, o bien es eliminado por otro sentimiento más fuerte.

De esta manera Hume combate las teorías de Clarke y de Wollaston, que pretendían que el valor de las acciones morales estuviera determinado por su precisión teórica, y demuestra que la filosofía moral puede partir sólo del hecho del sentimiento moral, cuya importancia había señalado particularmente Hutcheson. Pero no considera, como éste, el sentimiento moral como una facultad especial, originariamente determinada en sí, sino más bien aplica también aquí los principios de la psicología asociacionista y trata sólo aquel comportamiento que constituye siempre, en las distintas ocasiones, la esencia de los sentimientos morales y de los juicios.

Al desarrollar sobre esta base los conceptos morales, Hume divide las virtudes en naturales o individuales y sociales. En su concepción de la virtud natural se aproxima sobre todo a los antiguos y a Spinoza, que consideraban como virtud (*virtus, virtue*) todas las cualidades que proporcionan ventajas al individuo, como la cordura, la diligencia, la energía espiritual, la prudencia, etc. Éstas adquieren un significado moral porque las aprobamos no sólo en nosotros mismos sino en el prójimo, y nos congratulamos de poseerlas aunque no nos sirvan para nada o incluso constituyan un obstáculo. Nuestro asentimiento a un relato moral, para cuyo contenido moral la fantasía no es capaz de descubrir la menor relación con nuestros intereses personales, y aún el hecho, por lo demás paradójico desde el punto de vista del mero egoísmo, que admiremos también estas cualidades en nuestros enemigos quienes las utilizan justamente para perjudicarnos, y todas estas experiencias demuestran que nuestras actividades de aprobación o reprobación tienen raíces distintas del egoísmo, y que la tentativa de erigir al egoísmo en principio de la moral fracasa ante los hechos. Si, por el contrario, nos valemos de la inducción, que Bacon quería llevar a la esfera de los fenómenos morales, hallamos el hecho básico de la simpatía, que fuerza al hombre a aprobar no sólo lo que favorece su propio bien, sino también lo que parece apto para producir el bien del prójimo, y a desaprobar lo contrario. Este hecho reside inmediatamente en la naturaleza del hombre, pero, según el filósofo nominalista, no como un principio abstracto de alegría o piedad, o como un instinto especial, sino, en todo caso particular, como una especie de vibración del movimiento psíquico que se propaga necesariamente de un organismo a otro. La simpatía que Hume coloca en el lugar de la benevolencia de Cumberland, es sólo el nombre común para las diferentes formas de este movimiento de consenso, por el cual la aprobación se extiende a todo lo que es adecuado para promover el bien de cualquier individuo. Si hay en esto una colaboración de la razón, ésta se reduce al hecho que la reflexión racional enseña lo que en todo caso particular es favorable o dañoso, pero la aprobación o desaprobación que tributamos a una y otro no se pueden explicar sólo mediante esta reflexión, sino que tienen su fundamento únicamente en aquellos movimientos de simpatía.

La primitiva actividad moral es, según Hume, este juicio emitido sobre las cualidades del prójimo, desde el punto de vista de la simpatía, y de éste resulta, por contragolpe, también un juicio sobre nuestras propias actividades y sobre nuestros sentimientos, que toma por directiva el mismo concepto del bien ajeno. Si comenzamos con nuestras propias acciones a desaprobar aquellas que pueden impedir o turbar el bienestar ajeno, lo hacemos sólo por haber aprendido, gracias a los sentimientos de simpatía, a considerar el bienestar ajeno como objeto de laudables esfuerzos. La conciencia, que nos informa sobre el valor moral de nuestros propios actos, no es algo dado originariamente al individuo, sino el resultado de los sentimientos de simpatía que surgen de la convivencia social. De esta manera el centro de gravedad del juicio moral se desplaza del individuo a la sociedad, de la conciencia a la observación y al juicio recíproco; pero la sociedad, lejos de ser un poder y una autoridad exterior, como en Hobbes y en Locke, es una convivencia íntima, espiritual. En esto reside el carácter especial de la ética de Hume, cuyas investigaciones se concentran en el examen de las virtudes sociales. Como concepto fundamental, Hume agrega la justicia, y estima como justas desde el punto de vista de la sociedad las acciones y sentimientos que conducen al bienestar colectivo. Sólo en este aspecto y con esta limitación Hume puede apropiarse los principios del utilitarismo inglés. No explica el vínculo entre altruísmo y egoísmo del hombre abandonado a sí mismo, en el sentido individualista de la transformación de los sentimientos egoístas en medios conocidos racionalmente, sino a partir de la vida general de la sociedad, en la cual el individuo existe siempre y sólo en calidad de miembro.

Rige aquí igualmente el mismo principio según el cual sólo la razón puede enseñar qué acciones y qué sentimientos son útiles a la sociedad, pero que nuestra aprobación y la ejecución por parte de nosotros de aquello que es útil, incluso cuando es indiferente o contrario a nuestro egoísmo, sólo se comprende por los sentimientos de simpatía gracias a los cuales hacemos del bienestar de la sociedad el objetivo de nuestros deseos. Pero lo que es útil depende en cada caso de las especiales condiciones de la convivencia social. No existe, por ende, en opinión de Hume, un sentimiento de justicia abstracto y general, ni

un derecho abstracto y válido de antemano para todos los casos. Por esta razón, Hume es contrario a la "teoría del contrato", que consideraba posible construir un derecho natural o racional, de validez universal, valiéndose de consideraciones de orden general, y poder explicar, de esta manera, el Estado apelando a semejante contrato arbitrario. La sociedad precede al Estado. En sus relaciones particulares crecen, con sus necesidades, las determinaciones particulares de su sentimiento de justicia y nace, en el desarrollo necesario de las costumbres sociales, la forma particular que asume en cada caso en el Estado. También en este aspecto Hume se eleva considerablemente por encima de la época de la revolución. El gran historiador está muy lejos de la ilusión que se pueda formar un Estado con consideraciones abstractas y mediante un contrato arbitrario. Lo mismo que frente al deísmo había sostenido que las religiones no se hacen, sino que surgen con necesidad del espíritu humano, sabe también que los Estados tienen su raíz en la historia y que el derecho nace de la sociedad.

Al trasladar el centro de gravedad de la ética y la política a la sociedad, Hume daba la mano a un íntimo amigo suyo. ADAM SMITH (1733-1790) ha dado la expresión más perfecta al principio de la simpatía y de la moral social en el siglo XVIII. Dada la amistad de estos dos hombres, ignoramos qué parte de las ideas comunes haya que atribuir a cada uno. Sólo podemos afirmar que en la exhaustiva *Teoría de los sentimientos morales* (Londres, 1759) de Smith el concepto de Hume es aplicado con universalidad sistemática y quizá con sutiles correcciones. En primer lugar, ampliando la teoría de Butler relativa a los afectos reflexivos, el origen de los juicios morales es referido esencialmente a la aprobación o desaprobación con que el hombre, movido por la simpatía, juzga los actos de su semejante, y el sentimiento de justicia es referido a la necesidad fundamental de un compromiso social. El concepto de compromiso social desempeña la parte principal también en la célebre obra *Esencia y causas de la riqueza de las naciones* (1766) con que Smith hizo de la economía política una ciencia independiente. Aparentemente una de estas obras considera al hombre sólo desde el punto de vista, tomado de Hobbes, del instinto de conservación, y la vida social como el *bellum omnium contra omnes*, mientras la otra ofrece en la simpatía un concepto casi totalmente opuesto, pero mientras la filosofía moral de Smith tiene por objeto el compromiso interior entre los impulsos egoístas y el sentimiento de simpatía, la obra de economía política se refiere al compromiso exterior y necesario que el mecanismo de la vida cumple entre ellos, y a pesar de su aparente diferencia, el pensamiento fundamental común a ambas obras es que la sociabilidad natural es la raíz de la civilidad y de la moralidad. Las teorías de Hume y de Smith señalan en la historia de la sociedad humana el momento en que ésta alcanza plena y clara conciencia de su propio valor cultural. Ellas enseñan a concebir la vida

social como un gran mecanismo, pero demuestran que este mecanismo tiene justamente como resultados necesarios e inherentes a su naturaleza la cultura exterior e interior, la civilidad y la moralidad.

§ 35. LA FILOSOFÍA ESCOCESA

El sistema de Hume halló la más fuerte oposición justamente entre sus compatriotas, que en la segunda mitad del siglo XVIII habían ingresado con gran vivacidad en el movimiento filosófico. Pero a la vivacidad y al número de representantes y a la amplitud de las obras de que se vanagloria esta "escuela escocesa", no corresponde para nada la originalidad y la profundidad del pensamiento. Ésta se ha limitado solamente a extender a otros campos la directiva trazada por Shaftesbury en la filosofía moral y formulada con claridad en el principio de Hutcheson, según el cual existe una facultad originaria de juzgar, y a aplicarla ampliamente a la filosofía empírica. Estos filósofos revelan su origen de la filosofía inglesa por el carácter psicológico que imprimen a todas sus investigaciones, pero elaboran la principal corriente de pensamiento formulando la hipótesis que el alma humana posee en sí una cantidad de conocimientos originarios, que es necesario poner en claro.

El medio para aplicar en general este principio residía en la analogía estética, que Shaftesbury y Hutcheson habían reclamado para el juicio moral. De esta manera, correspondió a los estéticos obtener por primera vez el reconocimiento general de la hipótesis de la facultad de juicio implícita en el alma humana, para lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo. Entre éstos debe mencionarse particularmente a HENRY HOME (Lord Kaimes), cuyas obras (sobre todo los *Elements of criticism*, 1762) muestran una decisiva derivación de Shaftesbury, y que se colocó, con su estilo brillante, a continuación de la filosofía moral deísta y de la filosofía de la religión. Contribuyó con muchas observaciones sutiles al análisis de los sentimientos estéticos y también a la teoría de las diferencias de las artes particulares. Sus obras surgieron sobre todo de las necesidades de la crítica literaria y artística. Lo mismo podría decirse de las investigaciones de ALEJANDRO GERARD (*On genius*, 1776) muy leídas también fuera de Inglaterra. Gerard trató de determinar psicológicamente la facultad de la producción estética y, siguiendo las tendencias literarias de su tiempo, llamó la atención sobre el carácter originario del genio. Igualmente eficaz fué, en este terreno, EDMOND BURKE (1729-1797) quien, antes de entregarse a su vasta actividad de político y publicista, había trazado en su *Philosophical Enquiry into the origin of our ideas of the sublime and the beautiful* (Londres, 1756) una profunda investigación relativa a la psicología de la vida estética. Allí aplicó principalmente los principios de la psicología asociacionista y buscó los sentimientos ele-

mentales que, en forma refinada y elaborada, se presentan como estados estéticos. Partiendo del discutido antagonismo entre impulsos altruístas y egoístas, llegó al resultado importante y lleno de consecuencias para el porvenir, de reconocer, al lado de lo bello, lo sublime, como una segunda especie particular del modo de ser estético; imaginó el concepto de lo bello determinado por los sentimientos colectivos del amor y la benevolencia; el de lo sublime por los sentimientos individuales del miedo y del terror, pero encontró sin embargo la diferencia entre los estados estéticos y estos sentimientos elementales y fundamentales, en el hecho que en la intuición de lo bello y de lo sublime no es el acontecimiento personal inmediato, sino la mera representación de su posibilidad lo que provoca los sentimientos. Experimentar la ira del mar en la tormenta, con peligro personal, es terrible; pero verlo es sublime. Este aspecto de su doctrina estética se percibe también en Kant.

En conjunto, empero, las investigaciones estético-morales de los ingleses no progresaron porque se conformaron con la hipótesis que el gusto es una facultad originaria de juzgar, no derivable de otras. Una vez que se ha determinado de esta manera en el alma humana un "sentido" estético, un sentido moral, un sentido religioso, era natural que se extendiera el mismo principio al terreno gnoseológico. De hecho, los atributos de "verdadero" y "falso" contienen actos de aprobación y desaprobación, a semejanza de los de "bueno" y "malo", de "bello" y "feo", y presuponen, como los primeros, un principio de juicio. Una vez que se ha buscado este principio en un campo, en forma de buen gusto originario y no derivable, es preciso hacer lo mismo en otros. Y de esta extensión a otros campos nació la filosofía escocesa, la llamada teoría del *common sense*.

Su principal representante fué THOMAS REID. Nació en Strachan en 1710 y fué educado en Aberdeen. En 1752 enseñó en aquella Universidad, de 1764 a 1780 fué docente en Glasgow, y luego se retiró a la vida privada y murió en 1796. Su sistema está expuesto en líneas generales en la *Inquiry into the human mind on the principles of common-sense* (Edimburgo, 1764), y desarrollado en forma más completa en los *Essays*, publicados más tarde. Comienza criticando el desarrollo de la filosofía inglesa de Locke a Berkeley y Hume. Reconoce que los dos últimos han extraído consecuencias exactas de las premisas de Locke, pero la negación del mundo material a que llega uno y la impugnación del conocimiento de la sustancialidad y la causalidad, a que llega el otro, le parecen tan absurdas, que Reid se vale de ellas para refutar completamente aquellas premisas y para considerar las deducciones idealistas y escépticas como una prueba apagógica contra la validez de la hipótesis de Locke. Ésta aparece en la hipótesis del alma como *tabula rasa*, sobre la cual sólo la experiencia inscribe sus caracteres, y que no posee de antemano ningún patrimonio autónomo. Reid y tras él toda su escuela combate sobre

todo el método de la psicología asociacionista que, en base a aquella premisa, quiere poner en claro el mecanismo mediante el cual surgen las formas complejas de nuestra experiencia interior a partir de elementos simples. En realidad hay aquí una cuestión de principio de primer orden, y Reid tocó su núcleo al llamar la atención sobre el hecho que esta premisa fundamental de la psicología asociacionista exigía ser examinada. No se puede negar que en nuestros juicios hallamos nexos de representaciones de múltiple contenido que podemos resolver en sus componentes, pero con ello no se ha demostrado que los elementos simples que el análisis descubre sean los primordiales, de los cuales se forman los complejos. La psicología asociacionista ha adelantado esta hipótesis sin demostrar su validez general. Se puede, es verdad, establecer que en algunos casos las representaciones más complicadas y señaladamente los juicios particulares, por ejemplo, los de experiencia, están formados realmente con las diversas partes en que pueden descomponerse. Pero con esto aún no se ha demostrado que siempre ocurra así; más bien es posible suponer que existen otros juicios que nacen originariamente en nosotros, con toda la variedad de su contenido, y cuya descomposición artificial no puede ser considerada como un conocimiento de su génesis. Ésta es la única idea original sobre la cual Reid ha construído todo su sistema. Si, por consiguiente, parece posible suponer que en el alma haya juicios originarios, Reid considera haber hallado la prueba de la realidad de tales juicios en el hecho de los sentimientos morales, que él considera determinado por Hutcheson, y del gusto estético, al que todos atribuían el mismo valor. Abandonada la hipótesis de Locke de la *tabula rasa*, no quedaba razón alguna para mantenerla para la explicación y apreciación del proceso del conocimiento. Como, por otra parte, sin la hipótesis de una facultad de juicio originaria no se logra la justificación segura de la moral, no se encontrará, en opinión de Reid, una gnoseología segura más que buscando los juicios originarios, según los cuales distinguimos lo verdadero de lo falso, como, en el otro terreno, distinguíamos el bien del mal.

Se trata, según Reid, solamente de buscar y enunciar estos juicios originarios, lo que únicamente puede hacerse por medio de la experiencia interior, porque constituyen los hechos fundamentales de la conciencia y por consiguiente el contenido del "sano entendimiento humano", del *common-sense*. Con esta expresión, Reid designa los límites de su investigación filosófica: se conforma con establecer las hipótesis que el hombre, a saber el hombre medio, en virtud de la disposición natural de su actividad representativa —que ésta proceda de donde se quiera— hace sobre el complejo de las cosas y que pone en la base de su actividad cognoscitiva. A Reid no se le ocurre asumir frente a ellas una actitud crítica y preguntarse si estos juicios no son acaso otros tantos prejuicios; los considera como instintos del pensamiento, en cuya exactitud se debe creer sin más si se quiere explicar

de alguna manera la actividad del conocimiento. Desde este punto de vista era relativamente fácil aunque miope librarse de golpe de las profundas investigaciones de un Berkeley o un Hume. Si es inherente al instinto de este "sentido común", creer en la existencia de un mundo material, y que las sustancias de éste están en relación causal recíproca, ¿a qué vienen todas las investigaciones sobre la posibilidad y la utilidad de semejante conocimiento? Así como hay principios originarios del obrar, hay también leyes originarias del pensamiento, y éstas son inexpugnables en su certidumbre originaria: lo que se opone a ellas es falso y absurdo, por hábilmente que se lo haya expuesto. Si esto significara el fin del empirismo inglés, equivaldría a decir que éste considera inútiles sus propias indagaciones, porque el sentido común, esta cómoda almohada de la investigación, se halla de antemano en posesión de la verdad. Aquí no se resuelven los problemas, sino se ponen simplemente de lado, y todas las ásperas controversias de Hume aparecen como arbitrariedades. Es signo de un visible relajamiento del pensamiento el hecho que esta opinión ejercitara durante medio siglo un dominio casi ilimitado sobre la nación que había sido patria de Hume.

Sería, sin embargo, injusto olvidar los progresos que la ciencia debe a la escuela escocesa. También aquí domina, en el fondo, el espíritu de Bacon y de Locke, aunque aquélla se haya rebelado contra éste: la manera como Reid creía llegar al conocimiento de los juicios originarios estaba determinada esencialmente por el principio empirista. Los hechos originarios de la conciencia sólo pueden ser adquiridos por medio de la experiencia. Por eso Reid considera que la autoobservación es el método de la filosofía y trata de enlazarla completamente al punto de vista de la psicología empirista. Pero lejos de indagar, en los términos de la psicología asociacionista, las condiciones fisiológicas de la vida psíquica, pretende elevar la psicología a ciencia autónoma fundándola únicamente sobre la experiencia y la observación interna. Aquí el concepto de la reflexión, de Locke, asume importancia metódica. Reid advierte claramente que sus investigaciones han de ser paralelas a la ciencia natural y, como ésta se funda sobre la percepción de los sentidos y sobre la observación, aquélla ha de fundarse sobre la percepción interna y sobre la observación. Emplea, sin embargo, únicamente el método inductivo y trata de elevarse hasta los juicios originarios propios del sentido común, partiendo de una amplia y cuidadosa observación de los hechos espirituales, mediante la enumeración, el análisis y la generalización. Él y su escuela han aportado una rica y apreciable contribución al progreso de la psicología empírica, tal como lo había querido Bacon. Ha de advertirse también que Reid renunció de antemano a alcanzar un principio central, que dominase desde arriba todo el contenido de este *common-sense*, y se conformó con establecer de manera puramente empírica los hechos que consideraba no susceptibles de ser derivados; así, por ejemplo, estableció doce máximas que debían contener las directivas de la actividad del conocimiento. Permaneció lejos de una concepción genuinamente sistemática; y ni él ni su escuela pudieron remediar ni siquiera lejanamente la falta de una base fisiológica para la psicología, pero sus esfuerzos constituyeron por otra parte una valiosa contraposición a las tentativas de los psicólogos franceses, de hacer de la ciencia de la vida psíquica simplemente una rama de la ciencia de naturaleza exterior, y resolverla enteramente en la fisiología nerviosa; y con sus profundos análisis realizaron un importante trabajo preparatorio para la fisiología del porvenir.

Hay poco que decir de los demás representantes de esta tendencia. No se propusieron desarrollar principios importantes, sino más bien detenerse en la multiplicidad de los hechos psíquicos. Ocurrió, por consiguiente, lo que había predicho Priestley en su primer obra, en la que tomaba partido entre los escoceses y Hume a favor de este último: que esta escuela no habría producido nada importante y que al atenerse al sentido común se aferraba a un hábito carente de crítica. Sin examinar las aserciones de la opinión común se tomaban como verdades inmediatas, y en este sentido quedaban sin solución los problemas más graves, considerando como un dato del buen sentido aquello que no podía explicarse de otra manera. Por otra parte, empero, las investigaciones de Reid —cuyo punto de vista no fué superado— fueron completadas por extensos escritos, algunos de buen gusto, y por sutiles observaciones de orden general. En el campo de la filosofía moral, ADAM FERGUSON (1724-1816) intentó presentar, como principio de la vida moral, la ley del creciente perfeccionamiento espiritual del hombre. En la estética, JAMES BEATTIE (1735-1803) se ocupó de la elaboración sistemática del sentido común en lo relativo a la teoría del arte. En el campo gnoseológico y en la filosofía de la religión, JAMES OSWALD (muerto en 1793) trató, en lo posible, de superar al maestro en su limitación a las trivialidades del pensamiento ordinario. Por haber retomado algún aspecto de esta tendencia, DUGALD STEWART (1753-1828) es considerado el representante académico de la escuela, para la cual buscó una forma más crítica y sistemática. Por obra suya y de sus discípulos estas ideas se propagaron hasta los primeros decenios del siglo XIX.

Con las teorías de la escuela escocesa se agota el movimiento de la filosofía inglesa. El regreso al sentido común implicaba la renuncia a la energía especulativa y era la expresión de su agotamiento gnoseológico. Los pensamientos de Bacon y de Locke habían sido elaborados en todo sentido, y después de haberse concentrado en Hume para alcanzar su máxima potenciación, su misión estaba cumplida. Pero entre tanto numerosos gérmenes de pensamientos engendrados por aquéllos habían encontrado en Francia y en Alemania un terreno fértil para su desarrollo ulterior.

CAPÍTULO VI

LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

La historia del pensamiento francés en la época de la Ilustración muestra una imagen de exuberante multiplicidad y una evolución tan vivaz, que hacia la mitad del siglo XVIII termina por agolparse violentamente. Se distingue claramente en ella un progreso continuo y necesario en la dirección emprendida, progreso que de año en año, de obra en obra se va acentuando con energía cada vez mayor, para conducir finalmente a un resultado que se opone a la concepción del mundo medieval como un sistema cerrado y con un dogmatismo no menos unilateral. Y si por lo mismo en Francia se llegó a las consecuencias más extremas y más radicales de la filosofía moderna, éstas no constituyen en este terreno sólo deducciones doctrinarias de sistemas abstractos, sino que el radicalismo implícito en ellas era, en cierto sentido, nada más que el reflejo de las condiciones políticas y sociales. La filosofía francesa y su Ilustración contenía un elemento esencial que le faltó a la inglesa, para su perjuicio: era agitadora. Se mantuvo siempre en la relación más viva con los problemas de la vida pública: y cuanto más se agudizaban éstos con el tiempo, tanto más radicales se hacían también las teorías con las cuales la ciencia trataba de intervenir en ellos, hasta que al final, poco antes de desencadenarse la furia popular, la filosofía proclamaba en todas las direcciones la peligrosa palabra que la anunciaba. En la Revolución francesa se concentran los elementos negativos que subyacían ya en las luchas del Renacimiento. El nuevo orden político y social al que aspiraba, se encontraba con plena conciencia en extrema oposición contra la condición de la sociedad medieval dominada por la Iglesia, y también la filosofía francesa de la Ilustración se desarrolló sobre todo en tendencia polémica contra esa concepción del mundo que había consagrado la doctrina eclesiástica. Por lo mismo, el carácter fundamental de la Ilustración francesa no es, como el de la inglesa, la pacífica investigación

científica, sino más bien el de una lucha más o menos apasionada. Su energía es la de la negación. Mientras trata de socavar con incansable agitación en todos los estratos de la sociedad las concepciones dominantes hasta entonces, no logró confeccionar, a pesar de toda la compleja reelaboración del nuevo material del conocimiento, un sistema grande y original de la filosofía. Y el sistema del más extremo materialismo, que al final fué capaz de construir en este sentido, no fué más que la árida repetición de ideas formuladas desde hacía tiempo.

Por este motivo la Ilustración francesa se arraiga mucho más profundamente en la vida histórica de la nación que la inglesa en la de Inglaterra. Es verdad que, de acuerdo al carácter general de la época, también su clarificación filosófica se produce en los círculos aristocráticos, en los salones parisienses. Pero sus pensadores, salvo escasas excepciones, no consideran el conocimiento científico como un privilegio exclusivo, sino que, con esa conciencia democrática que había prducido la monarquía absoluta y que había penetrado en el fondo de la naturaleza del pueblo francés, predicaban sus ideas al pueblo, y las arrojaban como ideas incendiarias en medio del movimiento, que ya había comenzado a minar el terreno bajo los pies de la sociedad. Muchas veces, sin sospechar ni calcular siquiera el alcance de su palabra, ellos consideraban en todos los casos como deber primero de la ciencia, presentarse sin escrúpulos al público con los resultados y sus opiniones y colaborar en la satisfacción del bienestar general. Estos pensadores franceses fueron los primeros que concibieron como misión de la ciencia la de ilustrar al pueblo, fueron los primeros que la proclamaron y trataron de realizarla. En este sentido son los verdaderos exponentes de la época de la Ilustración. Aun los pensadores ingleses mejor dispuestos y más libres de prejuicios eran esclavos de las peculiares condiciones sociales de su nación, a tal punto que, cuando no se oponían directamente a esta tendencia, por lo menos nunca obraban intencionadamente a favor de la misma. En este sentido no existe contraste más característico que el que se manifiesta en el hecho de que Voltaire se haya propuesto divulgar los principios que Bolingbroke quería reservar cuidadosamente como secreto de las clases superiores.

Todavía no se ha escrito una historia completa de este movimiento y es extraordinariamente difícil dar, aunque sea aproximadamente, una idea de la densa vida de esta época. La dificultad mayor reside en el hecho de que los verdaderos agentes de este movimiento no son las personalidades singulares, sino que se produjo en la masa. Sería más bien una historia de las ideas generales y de los libros en que están expuestas, que la de los hombres que las crean. Más que nunca, en los caracteres generales de esta historia, se desvanecen las peculiaridades individuales, aun allí donde se manifiestan por sí mismas. En cuanto se trata de trazar una sola de estas imágenes, desborda de su marco, y se confunde con las demás: pues, en el fondo, cada figura singular de este movimiento ha experimentado totalmente, dentro de sí a su modo,

todo el proceso evolutivo. Su vida espiritual era común. Reunidos en París, en constante relación amistosa, constituían en rigor un individuo filosofante único. Las nuevas ideas, o sólo los gérmenes del pensamiento que surgían en uno de ellos, de inmediato echaban raíces en los demás y aparecían, contemporáneamente o poco después, en las obras de cada uno de ellos, tal vez con distintos desarrollos y con distintas aplicaciones. Por eso resulta particularmente difícil, a veces hasta imposible, determinar con exactitud al autor particular de cada una de las ideas o de las aplicaciones de las ideas. Sólo podría aproximarse a la caracterización de la esencia peculiar de este período una exposición detallada que lo tratara como a la historia del desarrollo espiritual de un individuo singular, y a los contrastes en pugna como a las masas de ideas que se combaten en él y a cada obra singular, sin ninguna relación con sus autores, como las fases del desarrollo de este individuo único.

Pero si, a pesar de todo, es posible dar una visión de conjunto de este período en la manera habitual, referida a la presentación de cada uno de sus pensadores, esto se debe a que en ese movimiento general se entremezclan una cantidad de elementos que, por lo menos aproximadamente, pueden ser aislados, de manera que en los hombres singulares, en su cultura o su actividad, prevalece uno u otros de los mismos, lo cual permite agrupar dichas individualidades de acuerdo a su mayor o menor afinidad. En lo que sigue trataremos de estudiar por separado cada uno de los hilos que constituyen toda la trama y señalar al mismo tiempo en el lugar oportuno los puntos en que interfieren mutuamente.

Estos elementos son, en verdad, de naturaleza muy diversa. Ante todo en la sociedad francesa dominaba ese clima escéptico que, iniciado por Montaigne, se había comunicado a toda la atmósfera espiritual. Favorable a la ortodoxia, era, al mismo tiempo, favorable al misticismo, que al principio levantó de vez en cuando su voz, pero no tardó en callarse frente a las teorías más ruidosas. Además el espíritu científico de los franceses se hallaba bajo la fascinación de las matemáticas. En ellas residía la fuerza triunfante que ejercía cada vez más el cartesianismo; además constituía, como se observó con todo acierto, el signo bajo el cual triunfaba en Francia la filosofía mecánica de la naturaleza, de Newton. Junto a estas influencias autóctonas, toda la filosofía inglesa ejercía un influjo creciente de decenio en decenio. Después de la muerte de Luis XIV, en parte por el cambio de la situación política, se entablaron intensas relaciones espirituales entre Francia e Inglaterra. Los franceses dejaron de lado el orgullo, con el cual se habían aislado del extranjero embriagados de su grandeza política y del esplendor de su literatura durante la época del Rey Sol, y mientras que un siglo antes hombres como Bacon y Hobbes habían completado sus estudios en París, ahora los franceses iban a estudiar a Londres. Puede decirse que sólo la permanencia de Voltaire en Inglaterra tuvo consecuencias inmensas para la vida espiritual de los franceses. De esta manera el pensamiento de los ingleses pasó a Francia, sobre todo las doctrinas de Locke, el deísmo, la filosofía moral, la psicología asociacionista, las ideas de Hume y, por último, hasta las doctrinas de los escoceses. Pero en Francia adoptaron una forma muy particular. Los franceses no sólo las aprendieron, sino que a todo lo aprendido le imprimieron de inmediato una dirección determinada. En la mayor parte de los ingleses, a pesar de la fuerza del pensamiento científico, se había mantenido una profunda necesidad religiosa que, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente ejercía su influjo sobre la forma de las doctrinas filosóficas y les tronchaba, como se ve por ejemplo, en Hartley y en Priestley, los extremos más punzantes. Pero en Francia este interés no era tan vivo, de modo que todas las teorías, sobre todo por efecto de las tendencias sociales y políticas, adoptaron un carácter más radical. Si a esto se agrega la transparente claridad del espíritu francés, la necesidad residente en el estilo de la lengua francesa de formular el pensamiento nítida y vivamente, y la preferencia por las formas de expresión antitéticas y acertadas, se comprende porqué las ideas formuladas por la filosofía inglesa se manifestaron en la literatura francesa con tanta mayor audacia, precisión y violencia que en sus originales.

§ 36. EL MISTICISMO

En la separación de los hilos singulares de este movimiento me parece acertado comenzar con aquél que tiene la menor importancia y que está más alejado del resultado final, y que, entretejido al comienzo, se va perdiendo en el transcurso. Son las teorías místicas que, apoyadas en los intereses religiosos, nacieron del descontento que, por esos mismos motivos religiosos, se sentía frente al desenvolvimiento del cartesianismo. La mayor parte de los cartesianos, conquistados a esa filosofía por la vía de las matemáticas, seguía al cartesianismo sobre todo en las consecuencias de su filosofía mecánica de la naturaleza. Fué, en cierto modo, una reacción contra esa tendencia la tentativa de Malebranche de escapar al cartesianismo con el auxilio del agustinismo, adoptando una actitud mística. Pero antes que él, un gran matemático se había visto excluído, por la intensidad de su sentimiento religioso, de las investigaciones matemáticas y de la filosofía natural, que dominaba con extraordinaria energía.

BLAS PASCAL, nacido en 1623, dedicado ya a los doce años, con absoluta independencia, a los estudios matemáticos, se sintió tan disconforme de sus grandes descubrimientos científicos y de la fama que le habían conquistado sus *Lettres provinciales* más allá del círculo de la escuela cartesiana, que desde los veinte años se entregó, con celo casi fanático, a una vida ascética y contemplativa, de la que lo libró la muerte precoz en el año 1662. Su gloria filosófica fué consagrada por los *Pensamientos sobre la religión*, reelaborados varias veces por él mis-

mo, aunque sin llegar a darles jamás una forma definitiva y sistemática, y que sólo fueron publicados en 1669, en base a sus papeles póstumos. Estos Pensamientos constituyen el monumento de una grandeza filosófica, pero de una pureza de corazón y una profundidad de convicción, como rara vez se encuentran en la historia. Desde la soledad de sus meditaciones religiosas, Pascal observa con mirada apacible el agitado mundo de los hombres, del que él se excluyó, y la labor científica de la que se desprendió violentamente. Reconoce que tanto el primero como la segunda encierran un tesoro de sabiduría; pero no bastan para la verdad suprema que él busca. En la vida práctica existe un *esprit de finesse*, una claridad intuitiva y una seguridad de la mirada espiritual que sea capaz de penetrar en las relaciones de las cosas y acomodarse a ellas. En la ciencia, la razón opera metódicamente en poner en claro, sin posibilidad de duda, esas mismas relaciones, tratando de demostrar aquello que ese *esprit de finesse* intuyó en cierto modo, y sólo puede investigar y demostrar metódicamente —y aquí se revela el discípulo de Descartes— empleando el procedimiento de las matemáticas. El espíritu científico es el espíritu matemático. Pero estos dos modos de conocimiento, por más que los justifiquen sus fines especiales, no bastan para satisfacer las necesidades del corazón. Pues el corazón exige más que lo que puede hallar directamente en la realidad, y más que lo que puede demostrarse matemáticamente. Quiere la redención de su condición de culpabilidad y la beatitud del reposo en un punto central inmóvil. Para satisfacer esta necesidad, Pascal cree que el corazón tiene su propio conocimiento, al que no llega la razón. Es una arrogancia de la ciencia considerar que su método es el único que lleva al conocimiento; ya es arrogancia considerarlo como el mejor. Lo mejor que puede conocer el hombre es la divinidad y la gracia por la que redime al hombre; y este conocimiento no lo confiere la razón, sino exclusivamente el corazón puro y humilde. El misticismo representado por Pascal es original en todo; no es el misticismo de una intuición intelectual de Dios, sino que pone el centro de gravedad de su vida interior exclusivamente en su sentimiento religioso. Quizá no ha habido nadie que revelara el misterio de la religiosidad sin ninguna reticencia como Pascal, reservando para el contenido del sentimiento la más alta significación gnoseológica. Lo expresó en esa forma agudamente antitética que caracteriza al estilo de su patria: *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas*, una frase que contiene su propia refutación en su forma paradojal. Pero en Pascal el sentimiento tiene una profundidad infinita y una pureza sagrada: su conocimiento de Dios por medio del corazón es una religión del amor, que jamás pretende difundir su propio conocimiento por medio del terror o la violencia exterior, pero que sólo se dirige al corazón, porque viene del corazón. De esta manera, Pascal, uno de los más auténticos cristianos que jamás hayan existido, por su fe nunca superada está colocado entre los paladines de la tolerancia. También para este místico la vida religiosa no consiste en las acciones

exteriores o en afirmaciones dogmáticas de la verdad, pero tampoco consiste para él exclusivamente en la beatitud de la contemplación de la divinidad. En verdad, el ideal para él es que el hombre llegue a ser alguna vez nada más que un pensamiento embriagado de Dios; y este destino del hombre se revela para él en el hecho de que toda la potencia del hombre se funda, en realidad, en su solo pensamiento. Pero el hombre, tal como es en la actualidad, no puede ser pensamiento puro; porque vive en condiciones naturales para las que necesita las pasiones. Entre éstas hay dos formas fundamentales: una es la ambición, que arrastra al hombre al mundo de los negocios o al trabajo de la ciencia para conquistar poder y glorias; la otra es el amor que mata en él el egoísmo y se cumple en el amor de Dios. Toda una historia, la historia de un corazón que lucha consigo mismo contiene esta teoría de Pascal, y en ella reside la atracción esencial de su obra que cautiva no como filosofía sino como autoconfesión, y no da la impresión de una gran labor intelectual, sino la de una gran personalidad, de una personalidad tanto más impresionante cuanto más extrañamente se destaca del fondo de su época.

Por su naturaleza dulce, amorosa, el misticismo de Pascal había adoptado, frente al conocimiento científico una actitud parecida a una especie de indulgente reconocimiento. En ese sentido obró mucho más recia y desconsideradamente PIERRE POIRET (1646-1719). En él se sienten influencias directas no sólo de Tauler y de Tomás de Kempis, sino también de Jacobo Boehme; su *Censura philosophiae teutonicae* está publicada en su correspondencia con el filósofo inglés de la religión Henry More, junto con las obras de éste. Como de sus escritos se desprende que originariamente fué cartesiano, es de suponer que convertido por dichas influencias se haya hecho adversario de la filosofía racional. En este proceso también intervino el espinocismo, que según él, era la última consecuencia del racionalismo. Es harto extraño que ni siquiera los místicos percibieran el elemento afín en Spinoza, y que en su obra no percibieran nada más que el ateísmo, al que luego combatieron, como lo hizo Poiret, con el mismo apasionamiento con que lo hizo la ortodoxia. Es posible que esta opinión pueda haber inducido a Poiret a considerar al conocimiento racional en general como necesariamente no religioso, y él empleó ingeniosamente algunas ideas cartesianas para demostrarlo en el más importante de sus escritos: *De eruditione triplici: solida, superficiaria et falsa* (Amsterdam, 1692). Partiendo de la distinción cartesiana entre inteligencia activa y pasiva, invierte la relación de los valores establecida por Descartes: la inteligencia activa, cuya actividad superior es la matemática, sólo puede aprehender las formas vacías, la sombra de la realidad, el cadáver de la naturaleza, y no su esencia íntima, cargada de objetivos. Si la razón quiere proceder independientemente y en forma exclusivamente activa, buscando ella misma el verdadero contenido, está condenada a una aridez desconsoladora. El verdadero conocimiento —y esto es un pensamiento auténticamente

místico— es la receptividad, y sólo puede ser conquistado mediante la inteligencia pasiva. Ésta, en cambio, recibe sus conocimientos en parte por medio de la experiencia sensible, en parte por la influencia reveladora de Dios. En esto el misticismo hace causa común, de un modo en sumo grado característico, con el sensualismo contra el racionalismo. Sólo para no tener que reconocer la independencia de la razón humana, Poiret trata de demostrar en su polémica contra Descartes que el conocimiento de los cuerpos basado en la experiencia de los sentidos es más real y seguro que todo conocimiento racional. Cabe señalar también que de un modo muy semejante, los jesuítas habían combatido el cartesianismo con los argumentos del sensualismo. Pero Poiret no sigue aplicando este reconocimiento de la experiencia sensible, y sólo se limita a deducir las consecuencias de sus argumentos para el conocimiento de las verdades religiosas. En ellas, dice, en realidad sólo es verdadero el conocimiento del espíritu creyente. Si la razón por su parte quiere intervenir, a lo sumo puede decir lo mismo, y en tal caso es superflua, o bien dice algo distinto y en tal caso es falsa. Desde este punto de vista Poiret combatió luego, en un escrito por separado, la tentativa de Locke de demostrar la racionalidad del cristianismo; y desde este mismo punto de vista combatió mucho más tarde, adhiriendo aún más estrechamente a Jacobo Boehme, SAINT MARTIN, el más ensañado adversario de todo el movimiento de la Ilustración.

La refutación de Poiret al racionalismo señala mejor aún los límites que Pascal quería asignar al conocimiento matemático, pues muestra la necesidad en que se hallaba el misticismo de enlazarse con las ideas escépticas, para abrir camino a su principio de la fe. Es obvio que las mismas tendencias del pensamiento que sirvieron de esta manera al misticismo extra y supraconfesional, también fueron empleadas del mismo modo por la ortodoxia. Y en la misma dirección se orientó, en efecto. la mayor parte de los escépticos franceses.

§ 37. EL ESCEPTICISMO

Ya los primeros sucesores de Montaigne, Charron y Sánchez habían tratado de adaptar a la ortodoxia los elementos escépticos de la filosofía antigua, renovados por aquél; esta concepción halló muchos adictos todavía a fines del siglo XVII. FRANÇOIS DE LA MOTHE LE VAYER (1586-1672), por sus estudios históricos y etnográficos, se convenció tan profundamente de la relatividad y la mutabilidad de las opiniones humanas, que terminó negando el valor de todo principio racional para la religión y trató de sustituirlo por un principio de la fe, superior al de la razón y comunicable sólo por la gracia. De sus discípulos, SAMUEL SORBIÈRE, con una traducción de las *Hypotheses Pyrrhonae* de Sexto Empírico, y SIMON FOUCHER con una *Historia de la Academia platónica* y con una *Crítica de la doctrina de Malebranche*, contribuyeron a la difusión de las ideas escépticas. Al mismo tiempo

BOSSUET, el célebre orador de la Iglesia galicana, se sirvió del escepticismo como de un medio de propaganda y de agitación contra los protestantes, a quienes reprochaba el absurdo y la falla de su tentativa de identificar la fe con la conciencia racional. Pero el representante más completo que encontraron estas ideas fué el obispo de Avranches, PIERRE DANIEL HUET (1630-1721), cuya interesante *Autobiografía* contiene revelaciones importantes sobre los contrastes del movimiento religioso y científico en Francia.

También él fué en un principio cartesiano; pero se desprendió de aquel sistema después de haber conocido a Sexto Empírico y expuso su doctrina en una *Censura philósophiae Cartesianae* (París, 1689) y en el *Traité de la faiblesse humaine* (Amsterdam, 1728), publicado poco después de su muerte. Su exposición terminó siendo una amplia y demoledora crítica de toda la filosofía contemporánea, que tenía particular influjo por cuanto el obispo, célebre escritor de historia, supo insertar en ella una rica cantidad del más variado saber. Y, a su vez, esta crítica es una interesante combinación de los más variados conocimientos. Al igual que Poiret, Huet prefiere ser sensualista a racionalista. Si se puede confiar en alguna parte de la conciencia humana, es la percepción sensible en la cual el hombre entrega su arrogancia de su propia libertad de pensar y acoge lo que le ofrece el mundo. Huet analiza estos principios sensualistas hasta el punto de derivar —quizá no sin alguna vinculación de las ideas que habían venido de Inglaterra— todo conocimiento humano de la actividad de los sentidos y hace depender la actividad del pensamiento de las funciones del cerebro en una medida tal, que en un espíritu menos creyente que el suyo, se hubiera llegado inevitablemente al materialismo. Sin embargo Huet, imprime a sus investigaciones una orientación muy distinta. Con toda su antipatía contra el racionalismo, reconoce que el materialismo de Demócrito y de Epicuro, renovado por Gassendi, es la lógica consecuencia del pensamiento humano que se apoya exclusivamente en la experiencia de los sentidos. El racionalismo es una teoría fantástica carente de todo valor; lo relativamente mejor que tiene el hombre en sus representaciones, son sus percepciones sensibles, las que, sin embargo, conducen necesariamente a las teorías inmorales e irreligiosas del materialismo y del ateísmo. Huet adhiere en forma bastante original al escepticismo de los jesuítas, tratando de dar al conocimiento independiente del hombre los orígenes más humildes y el menor valor posible, para poder hacerlo desaparecer luego con tanta mayor seguridad frente al conocimiento de la revelación y el sistema dogmático. Con este fin acude a todos los recursos ofrecidos por la filosofía de la época y reproduce todas las formas de ataque contra la fuerza cognoscitiva del silogismo, en la creencia de refutar con eso al racionalismo en general, y no teme la consecuencia de declarar que los axiomas supremos de los que se vale la razón para distinguir lo verdadero de lo falso, deben su valor no a la razón misma, sino más bien a la voluntad de Dios, quien por lo mis-

mo en todo momento está en condiciones y en el derecho de destruirlos.

De este modo, la Iglesia esgrimía con mucha soberbia y seguridad la espada del escepticismo. Pero ella es un arma de doble filo, y justamente la ortodoxia francesa debía experimentar hasta qué punto lo era, en la persona del más característico y más profundo de los escépticos, PIERRE BAYLE.

Tanto su vida interior como la exterior son un constante salto y rebote entre las grandes contradicciones de su época; y cuanto menos han podido conciliarse en él dichos contrastes, tanto más él es, con su abierta sinceridad, noble y firme, la expresión característica de la vida espiritual de aquellos días. Había nacido en Carlat, en 1647, hijo de un predicador reformado. Pleno de una fe íntima y profunda, abarcó con una rara multilateralidad la ciencia objetiva de su tiempo y penetró con aguda inteligencia en las teorías filosóficas. No tardó en entrever que era ilusoria la esperanza de hacer coincidir las doctrinas de la religión positiva con el conocimiento racional humano, esa esperanza que en ninguna de las confesiones cristianas era tan viva como en la reformada dependiente de Calvino; estas dudas llevaron a su espíritu ávido de fe al seno de la Iglesia romana. Pero aquí resultó lo contrario; el sacrificio demasiado grande impuesto a la razón independiente, no tardó en ahuyentarlo y ya a los 23 años retornó a su credo original. Por esta abjuración se vió obligado a abandonar su patria y refugiarse en Ginebra, y sólo halló su paz exterior cuando llegó a ser profesor en Sedan y más tarde en Rotterdam. En esta ciudad murió en 1706. Su actividad científica tuvo una influencia tan vasta que después de él sólo pudo jactarse de haber ejercido otra semejante, por una parte Voltaire y por otra los Enciclopedistas. Bayle es el paladín de la Ilustración. Fué el primero en trabajar sistemáticamente en la impregnación del pensamiento de la sociedad con los conocimientos científicos y en divulgar los resultados de la filosofía de un modo que convenciera a las personas cultas. No sólo trataba de concentrar en las *Nouvelles de la république des lettres*, fundadas por él, la labor de los distintos eruditos, de manera que uno complementara al otro, pero en su *Dictionnaire historique et critique* (publicado por primera vez en dos volúmenes en 1695 y 1697) hizo la primera tentativa de exponer al público culto, toda la materia del conocimiento científico, en forma precisa y a la vez brillante. Con una versación de saber que sólo fué superada por Leibniz, este hombre trabajó solo en una labor que después de él sólo realizaban grupos de eruditos. Su *Dictionnaire* se divulgó rápidamente. Fué leído no sólo en Francia, sino en todo el mundo de la cultura europea, con gran entusiasmo y llegó a constituir el primer gran vehículo de la ilustración científica. Pero su éxito dependía en primer lugar del espíritu de su autor; más aún, la difusión de los conocimientos científicos era menos importante que su influencia fomentadora del espíritu escéptico que palpitaba en la obra y la consolidación del punto de vista moral que la inspiraba.

La importancia de Bayle reside sobre todo en el hecho de que aguzó al máximo la contradicción entre el conocimiento racional y la revelación, dando de esta manera la más áspera formulación y tendiendo a demostrar la absoluta imposibilidad de conciliar los dos términos. En explícita dependencia de Bacon, pero agudizando sistemáticamente las ideas de éste, desarrolladas con mucha mayor serenidad, Bayle trató de demostrar que los dogmas de la religión positiva contradicen a los principios más sencillos y convincentes de la razón natural, y que por lo tanto jamás se podrá hablar por medio de la razón, ni siquiera de una doctrina de la fe que pueda ser conciliada con la razón. Con aguda sagacidad analiza los conceptos básicos de la religión y destruye toda esperanza de hacerlos accesibles al conocimiento racional. En esto finca el poderoso y revolucionario efecto que ejercieron sus escritos sobre su época y sobre sus más célebres hombres, como por ejemplo sobre Leibniz. Mientras que Locke había desplazado el centro de gravedad de sus consideraciones filosófico-religiosas en el concepto de suprarracionalidad de los dogmas religiosos, por cuanto éstos no pueden ser hallados por la razón humana, pero sí comprendidos por ella, Bayle orienta todas las investigaciones hacia la demostración de la antirracionalidad de los mismos. De un modo radical como jamás se había hecho, expresó que entre la fe y la razón no había otra relación más que la de la contradicción. Ya sus *Pensées diverses sur la comète de 1680* trataban de demostrar que las doctrinas de la creación del mundo por obra de un Dios bondadoso y de la Providencia están en contraste infranqueable con los innumerables males físicos y morales del mundo, y la doctrina del pecado original con la conciencia de la responsabilidad, etc. Pero Bayle está lejos de dudar de la verdad de las doctrinas religiosas, por su carácter antirracional. En un sentido mucho más honesto y profundo que Bacon, repite el credo de Tertuliano: *Credo, quia absurdum*. Niega que la razón humana pueda llegar a conquistar un conocimiento positivo y adecuado de las cosas más altas y valiosas. Su saber excepcionalmente vasto le permitía someter todas las teorías a una sabia crítica histórica y neutralizar las diferentes concepciones entre sí. Dudaba con Descartes de la exactitud de la experiencia de los sentidos y de la realidad del mundo de los fenómenos; contra Descartes dudaba de la certeza de la autoconciencia y hasta se permitió —¡gran audacia en su tiempo!— dudar de la absoluta solidez de los axiomas matemáticos y creer que quizá éstos no fueran más que abstracciones de una experiencia que, por constante que hubiera sido hasta ahora, no ofrecía sin embargo ninguna garantía absoluta de no ser derribados alguna vez en el futuro. Con esto trató de mostrar que el conocimiento humano jamás ofrece una certeza en la que no haya lugar para la duda. La razón humana es bastante fuerte para descubrir los errores, pero es demasiado débil para encontrar ella misma la verdad, sin el apoyo de algo exterior, afirmación reveladora, que ha permitido decir con toda justicia que Bayle la había abstraído de la naturaleza de su propio espíritu. Pero en esta in-

capacidad de la razón para llegar a un conocimiento completo, Bayle descubre, con el espíritu de los antiguos Padres de la Iglesia, una sabia disposición. Pues sólo gracias a ella la fe se torna en mérito: creer lo razonable, dice, es tan obvio, que a nadie se le puede reconocer un mérito por ello; sólo con la fe en lo antirracional se manifiesta esa autodisciplina que constituye el valor de la religiosidad.

Ésta es la cumbre más alta a que llegó la "doctrina de la doble verdad". Bayle no sólo admite que la verdad religiosa puede ser falsa desde el punto de vista de la razón, sino que por añadidura exige que lo sea, si se exige que la fe sea un mérito. Para él ciencia y fe se contraponen de un modo tan violento, que no carecen, como en Descartes —de actitud indiferente frente a la religión—, de una relación mutua, sino que se contradicen explícitamente y en toda su extensión. El escepticismo de Bayle, con su absoluta honestidad, ponía en evidencia el hecho de que la filosofía había roto con la religión, y en lugar de buscar una conciliación aparente, consideró más bien como deber expresar con toda franqueza esta verdad que encontraba en los espíritus de su época. Al mismo tiempo resulta clara la posición que Bayle ocupa históricamente en el desarrollo de estos problemas. Después de haber creído demostrar la antirracionalidad de los dogmas, no faltaba más que un paso para que aquellos que habían aceptado su demostración rechazasen el sistema dogmático por su carácter antirracional. Bastaba que con el espíritu del racionalismo o con el del empirismo, rechazando el escepticismo, se convencieran de la fuerza cognoscitiva de la razón humana. Este paso fué dado por los Enciclopedistas y con ellos, por toda la Ilustración francesa. El mismo Bayle no lo dió, y lo que impidió que lo diera fué su propio escepticismo: se mantuvo creyente, porque era escéptico.

Pero el contraste interior de su pensamiento aparece tanto más nítido. Examina minuciosamente, con aguda sagacidad, y desde el punto de vista de la razón humana, todas las doctrinas de la fe, de cuya justicia está convencido, y es comprensible que se haya creído que esta su fe, en la que insiste constantemente, no fuese más que un escudo para cubrir su incredulidad. En verdad no fué así, a menos que se admitiera que hubiese sido el más perfecto simulador que jamás haya existido. Se ha señalado el hecho de que el texto de los artículos de su diccionario a menudo ha sido escrito desde el punto de vista de la fe, mientras que en las notas, en cambio, desarrolla extensamente las objeciones racionales. También este contraste existe realmente; pero, como lo demostró por vez primera Feuerbach, constituye la plena expresión de toda la contradicción con que se debatió el mismo Bayle. Él era íntimamente creyente, pero al mismo tiempo estaba cautivado por la filosofía de su época, que percibió claramente la contradicción en que ella se encontraba con el dogma; y era demasiado honesto para callar u ocultar esta contradicción. Él mismo poseía ese mérito de la fe antirracional, y tal como los primeros maestros de la doble verdad, expresaba en esta contradicción su más íntimo secreto. El hecho de que fuera incapaz de comunicar a sus contemporáneos el mérito de la fe antirracional no dependía de él. Es verdad que una gran parte de los hombres cultos de Francia y de Europa recibió, a través de sus escritos, no la influencia de su fe de la que estaba persuadido, sino más bien de la crítica disolvente que él ejercía sobre el contenido de la fe en consideración a su relación con el conocimiento racional, y estos hombres cultos ya no se encontraban en el punto de miras de la fe, sino como creía, en el de la razón, y de las maravillosas flores de la exposición de Bayle no sorbieron más que el zumo de la incredulidad. De esta manera la piedad personal del escéptico no impidió que la influencia de sus doctrinas fuera exclusivamente negativa, y que sus escritos se encontrasen entre los primeros que socavan la fe.

Pero además de esta influencia negativa existía un conocimiento positivo de gran importancia captado por Bayle y elaborado en numerosas formas y que diseminó a través de sus obras como semillas en la época de la Ilustración. Cuanto más se levantaba en él el platillo de la razón teórica, tanto más descendía, por su mayor carga, el de la razón práctica; y de esta manera se constituyó una combinación en sumo grado notable de ideas. Los dogmas religiosos, decía, son antirracionales, pero la acción moral es puramente racional. De estas dos proposiciones surgió otra: de que la moralidad es totalmente independiente de las convicciones religiosas. Ese hombre, que en el tumulto de las dudas teóricas había cambiado dos veces de religión, tenía conciencia de haber permanecido moralmente el mismo, y esta experiencia hecha sobre sí mismo hizo de él el más eficaz paladín de la tolerancia. Trató de demostrar que los preceptos morales tienen su dignidad sólo en sí mismos y en su derivación de la razón humana, y que referirlos a una legislación divina no sólo no puede aumentar el valor moral, sino que, al mezclar deseos, esperanzas y temores, hasta puede perjudicarlos. Con agudo sentido histórico no perdió oportunidad de señalar las magníficas manifestaciones morales que tuvo el paganismo y las crueldades que, por otra parte, ha dado lugar el fanatismo cristiano; a la objeción de que no puede hacerse responsable a la religión de los excesos inmorales, responde formidablemente que, si lo moralmente malo no es su fruto, tampoco debe considerársela como origen de lo moralmente bueno. La opinión religiosa es en sí moralmente indiferente; si ella conduce al bien o al mal, esto depende de las tendencias morales con que se acopla en los individuos y que es absolutamente independiente en sí. Por lo tanto, Bayle quiere separar netamente la religión de la moralidad como de la ciencia. La gran influencia ejercida por esta teoría consistió en hacer entrar en amplios círculos el convencimineto de la independencia del valor moral del hombre de la religión positiva, a la que él pertenecía. El deísmo, la filosofía de la religión, con Voltaire, Hume, Lessing y Kant cuando trataron de hacer de la moralidad el contenido esencial de la religión racional, se alejaban del espíritu de Bayle, quien negaba la existencia de una religión racional. Pero él mismo había pre-

parado esta posibilidad al acostumbrar al mundo a considerar el valor moral del hombre como algo independiente de su religión positiva. Necesariamente la apreciación moral iba acompañada de cerca por la civil, y Bayle no se cansaba de explicar de las maneras más diversas lo errado que era calumniar a alguien en la vida civil o de proscribirlo públicamente por sus opiniones religiosas. Con una vivacidad que sólo se explica por el estado de su época y de Francia en especial, brega en favor de la equiparación civil de todas las religiones, manifestándose tan radicalmente en la defensa de la tolerancia que, contra de la opinión de personas favorables a él, hasta pide que se tolere a los ateos. Esta defensa está contenida en la demostración, que más tarde se hizo célebre y muy discutida, que muy bien puede pensarse un estado de ateos. Bayle tenía una concepción demasiado noble y personalmente demasiado elevada de la religión, como para rebajarla y hacerla instrumento de policía en manos de los gobernantes, como lo habían hecho Hobbes o el deísmo esotérico de los moralistas ingleses; y como estaba convencido que ni la naturaleza moral ni el mecanismo egoísta del hombre eran afectados por el contenido particular de sus opiniones religiosas, creía poder y tener que separar la vida civil de la religiosa, así como había separado la vida científica y la moral de la religiosa. Más aún, insistía sobre todo sobre la faz negativa. En vez de creer en un influjo benéfico, hasta teme una intervención inhibidora de la religiosidad en la vida del Estado, y hace notar que las aspiraciones dirigidas exclusivamente hacia el cielo de los cristianos los hace más bien ciudadanos malos e indiferentes y no buenos y entusiastas. Pero esta observación es atenuada por el agregado demoledor de que esa situación no ofrecía peligros; pues es difícil que haya habido alguno que haya vivido auténticamente para el cielo y en una pura religiosidad y que de todas maneras la naturaleza vela para que la gran masa jamás llegue a hacerlo.

§ 38. LA FILOSOFÍA MECANICA DE LA NATURALEZA

Si al misticismo le corresponde una parte mínima y rápidamente olvidada en el desarrollo del pensameinto francés de la Ilustración, el escepticismo, en cambio, se difundió mucho más y tuvo efectos mucho más vastos, si bien, en última instancia, tuvo un elemento negativo, cuya influencia consistió sobre todo en haber preparado el terreno al influjo positivo de la filosofía inglesa. Pues si bien los representantes del escepticismo, y entre ellos Bayle, habían utilizado su sistema de ideas sobre todo para combatir todo conocimiento racional de las verdades religiosas, en Francia se divulgó cada vez más la costumbre de considerar —uniendo este escepticismo al cartesianismo— el conocimiento racional como la parte más importante de la investigación y seguir a los escépticos sólo hasta donde enseñaban que el dogma de la religión positiva no puede ser acoplado a dicho conocimiento racional.

De esta manera el escepticismo ejerció una influencia negativa y disolvente sólo con respecto a la fe, y justamente en Francia se originó la costumbre, mantenida durante toda la época de la Ilustración, de llamar escéptico sobre todo a aquellos que dudaban de la racionalidad de los dogmas de la Iglesia.

De esta manera, a pesar de las tendencias ortodoxas de todos sus representantes, el escepticismo había terminado por favorecer en Francia nada más que el libre desarrollo de los elementos autónomos de la ciencia moderna. Entre éstos se encontraba en primer lugar esa filosofía mecánica de la naturaleza que, fundada por Galileo, Hobbes y Descartes, que se había impuesto mientras tanto en todos los ambientes verdaderamente científicos. Justamente debido a la libertad de pensamiento conquistada por medio del escepticismo, este principio adquirió rápidamente un alcance sorprendente. Para evitar todo conflicto con las fuerzas de la Iglesia, Descartes, con su acostumbrada prudencia, nunca había adherido explícitamente a los grandes descubrimientos de la ciencia natural moderna; pero cuanto más evidente se hacía que su doctrina estaba saturada de ese mismo espíritu y que tendía necesariamente hacia los mismos resultados, tanto más audaces se hicieron poco a poco, en lo que se refiere a la creciente liberación general de prejuicios en el pensamiento, todos los filósofos cartesianos. Como índice de la irrupción de esta consecuencia deben ser considerados los *Entretiens sur la pluralité des mondes* (París, 1686) de FONTENELLE (1657-1757), que se apoyan totalmente en el punto de vista de la mecánica y de la astrofísica de Copérnico y Galileo. Su obra es la prueba de la preferencia que en aquellos tiempos se tenía especialmente por los estudios astronómicos y astrofísicos. En este sentido, Fontenelle trató de conciliar, explicándolos, los datos de los hechos comprobados por la investigación científica, particularmente las leyes de Kepler, con la teoría de los torbellinos de Descartes. Pero por su modo de exponer, por su elegante vulgarización, ya indica la orientación que había adoptado la Ilustración francesa: su libro no tardó en encontrarse en la mesa de todos los Salones y familiarizaba todas las mentes de la Francia culta con la idea del mecanismo general de la naturaleza y la legalidad matemática. En adelante se hizo ambición de los matemáticos franceses dominar con sus teorías la opinión pública. Todos estaban de acuerdo que sólo con las matemáticas se podía arremeter contra la naturaleza; y el gran progreso de la matemática francesa, de Pascal y Fermat hasta Lagrange y Laplace, respondía excelentemente a las exigencias del conocimiento de la naturaleza; por otra parte, estos matemáticos consideraban como deber comunicar en forma llana los progresos hechos en el campo del conocimiento de la naturaleza a aquel público que mostraba el más vivo interés por tales problemas.

Pero cuanto más avanzaba este desarrollo, tanto más decisiva se tornaba, por supuesto desde el momento en que se había hecho conocer, la influencia de Newton. El claro espíritu matemático de los franceses

no tardó en reconocer que los *Principios* del mismo representaban la cumbre de su tendencia espiritual; y así, en la primera mitad del siglo XVIII, la filosofía natural de Newton desplazó cada vez más la de Descartes. En el campo específicamente científico esto se debió sobre todo a MAUPERTUIS (1698-1759), quien desde que vivió en Berlín y allí se había hecho presidente de la Academia, había sostenido recias polémicas con los adictos de Leibniz. Frente a éstos defendía sobre todo el punto de vista de la explicación mecánica de los fenómenos naturales particulares, y le resultó relativamente fácil combatir con las armas de Newton el limitado sistema utilitario que en ese momento era corriente en la concepción de la naturaleza propia de la filosofía alemana. Pero por otra parte admitió la concepción teleológica fundamental de Newton, que deriva todo el mecanismo de la naturaleza con todas sus consecuencias, de una divina finalidad. Pero también aquí estaba lejos de esa solidez pétrea en su convicción personal, con la que Newton había buscado la combinación entre los dos términos. Más bien consideraba el problema de la finalidad de la naturaleza preferentemente desde el punto de vista escéptico. Sostenía que la investigación natural debía limitarse al conocimiento de las causas más próximas de los fenómenos particulares, los que, en los límites de lo posible, debían ser reducidos a la fórmula matemática. Al conocimiento de la causa primera y del modo en que de ella se desenvuelven las demás, no puede llegar el hombre. *Point de système* es su fórmula predilecta, y al decir esto piensa en el empirismo escéptico que, desesperando por un conocimiento definitivo del universo, se conforma con conocer la necesidad matemática de las condiciones de hecho.

Antes que él Voltaire había hecho de la filosofía natural de Newton un patrimonio de la cultura francesa. Sus traducciones y sus elaboraciones de la doctrina newtoniana conquistaron de golpe a todo el mundo culto francés a aquella teoría, desplazaron de la memoria los escritos de Fontenelle y se hicieron uno de los medios más eficaces para la definitiva socavación de la fe ortodoxa. Ya sus *Lettres sur les Anglais* (París, 1734) habían hecho un enérgico llamado a la atención sobre la importancia de la ciencia inglesa, de lo cual se convenció mientras vivió en Londres. Algunos años después escribió los *Eléments de la philosophie de Newton*, que fueron retenidos muchos años por la censura dominada por los cartesianos y sólo aparecieron en 1741, un año después de la publicación de la *Métaphysique de Newton*, escrita en una forma un poco más suave. Pero en Voltaire la concepción mecánica de la naturaleza de Newton se combinaba no sólo con la tendencia teleológica del mismo apoyada en las convicciones religiosas, sino, además y sobre todo, con las ideas del deísmo inglés. Él es el más importante intermediario de la fusión, tan extraordinariamente fecunda, de las ideas inglesas con las francesas, y toda su concepción filosófica, que ha penetrado en la cultura general quizá más que la de cualquier otro pensador, toma sus elementos fundamentales de los más grandes pensadores que hasta

entonces habían determinado el curso de la filosofía inglesa. Todos estos influjos, en virtud de la amplia receptividad de espíritu de Voltaire y de la brillante facultad expresiva de su estilo, se concentraron en un conjunto que merecidamente es considerado el prototipo de toda la Ilustración. La razón profunda de esto es que Voltaire tuvo la habilidad de unir la filosofía mecánica de la naturaleza de Newton, el empirismo gnoseológico de Locke y la filosofía moral de Shaftesbury desde el punto de vista de un deísmo que, dada la tendencia de la Ilustración popular, ejercía un incomparable efecto de propaganda.

§ 39. LA FILOSOFÍA VOLTERIANA DE LA ILUSTRACIÓN DEÍSTICA

Voltaire no fué, en verdad, el primero en Francia que se declaró a favor del deísmo. Ya antes había apuntado el pensamiento de la religión racional en varias formas; pero también aquí había influencias de la doctrina de Locke. Sobre todo JEAN LECLERC, influyente editor de muchas revistas científicas hacia fines del siglo XVII y comienzo del XVIII, había sido conquistado en sus relaciones personales con Locke por la idea de la religión racional y la defendió ardientemente. Pero, frente a la religión positiva, adoptó una actitud crítica ajena a las intenciones de Locke que Leclerc debe quizá a la influencia de Bayle. De todas maneras con él comenzó en Francia esa misma orientación que los deístas ingleses ya habían impreso por su cuenta a la filosofía de la religión de Locke. Pero esta tendencia fué completada y sellada por Voltaire, quien, por cierto, pudo abrevarse en las ricas fuentes ya preparadas del deísmo inglés.

FRANÇOIS MARIE AROUET, hijo, nacido en 1694, era uno de los discípulos de los jesuitas franceses que más tarde había de resultarle incómodo a sus maestros. Cultivado en todas las ciencias y artes, dotado de una increíble facultad de asimilación, se encontró en plena juventud en la cumbre de la cultura de su época. La viva riqueza de su fantasía poética y la graciosa y límpida elegancia de su estilo, que hicieron de él uno de los mejores, si no el mejor escritor de Francia, favorecieron también su eficacia científica. Sin haber sido nunca un gran investigador ni un pensador profundo, supo encontrar con exquisita sensibilidad aquello que mejor respondía a las tendencias espirituales de su tiempo y darle la forma con que mejor pudiera cautivar y dominar a los espíritus. Pero la gran impresión que hicieron sobre su época también sus escritos filosóficos, y éstos casi más que los otros, se debe más al calor del sentimiento moral que los animaba. Es verdad que Voltaire estaba muy lejos de poseer, en este sentimiento, una convicción firme e inquebrantable que lo condujeran con seguridad a través de las vicisitudes de la vida. No se puede negar, y le ha sido reprochado muchas veces, que su desmesurada ambición, su vanidad que muchas veces rayaba en la ridículo, su tendencia a pequeñas intrigas y, por fin, una extraordinaria

avidez, lo llevaron a acciones poco dignas de un filósofo. Pero no por eso tenemos derecho a llamarlo comediante que se valió de aquellos sentimientos para sus ficciones y que había conocido magistralmente los secretos del efecto retórico. En cambio, por varios episodios de su vida estamos autorizados a creer en la plena verdad de su entusiasmo por la justicia y la moral. Pero tanto moral como espiritualmente era una naturaleza blanda, y si bien esto contribuyó a su grandeza espiritual, perjudicó a su carácter. No estaba hecho para pasar silencioso e imperturbable por la vida, sino que se precipitaba como una mariposa en el esplendor de la vida exterior, sin poder luego soportarlo. Ya al comienzo destruyó una magnífica posición en la sociedad parisiense, por sus imprudencias y falta de consideración. Pero esos conflictos le resultaron fecundos, por cuanto lo obligaron a eludirlos pasando el año 1726 y el año 1729 en Londres, donde, más serio y profundo, se saturó de las ideas de la ciencia inglesa. A su regreso, enamorado de los ideales de la Ilustración, inició esa lucha sin tregua contra los prejuicios, contra los abusos de la vida política y religiosa, contra la crasa ignorancia de los hombres, que colmó toda su vida. No siempre llevó esta lucha con las armas más delicadas; en la necesidad recurrió al escarnio y a la sátira, que manejaba maravillosmente, tanto que se lo tachó corrientemente de frívolo. Pero sólo es frívolo el nihilismo, que mancilla todas las cosas. Voltaire, en cambio, obraba y escribía impulsado de una fe en el derecho de la razón, que constituía su más íntima esencia. Veía en la ciega entrega a la autoridad constituída no sólo una estupidez, sino un daño para el bienestar tanto de la humanidad como del individuo, y en la sincera aspiración de fomentar por su parte este bienestar, hizo de su vida entera una lucha ininterrumpida contra la injusticia de la autoridad, lucha por la conquista de los grandes bienes de la tolerancia y de la libertad de espíritu, conducida por él con una superioridad de fuerza tan victoriosa, que sus ideas penetraron en la cultura general como patrimonio natural de las conciencias de la época posterior. Estas ideas provocaron, naturalmente, muchas persecuciones y sintió, con mucho dolor, que su afinidad con la corte francesa era imposible. Como es sabido fué primero su docta amiga, la marquesa du Châtelet, quien le ofreció un refugio en su residencia campestre de Cirey, en la Champagne; luego su inteligente discípulo, el filósofo de Sanssouci, hizo de él el adorno de su Corte. Pero también allí no tardaron en ponerse de manifiesto el reverso de su carácter, que lo enemistaron con el rey y cortaron las relaciones con él. A partir de 1755 vivió en su residencia de Ferney, cerca de Ginebra, dedicado sobre todo a sus obras; desde aquí intervino, como una potencia europea, en algunos casos particularmente notables, en defensa del derecho lesionado y de la libertad de conciencia, con una energía tal, que su nombre adquirió, si esto era posible, una gloria mayor aún. Sólo le faltaba el reconocimiento exterior; y mientras iba en su conquista terminó sus días. Cuando ya podía atreverse a volver a pisar el deseado suelo de París, se encaminó hacia allá donde

ya había madurado el fruto revolucionario de sus ideas. Acogido con un entusiasmo inmenso, el anciano sucumbió a este viaje y murió, sofocado casi bajo las coronas de laureles, el 30 de mayo de 1778.

Entre las influencias que experimentó la labor filosófica de Voltaire, por ejemplo en su faz negativa, está ante todo el del deísmo inglés en *Examen important de Mylord Bolingbroke* (París, 1736). De él toma la crítica incisiva de los conceptos positivos de la religión y, persuadido de su irracionalidad y de los perjuicios que producen, no se conforma, como el hombre de mundo a quien adjudicó ese escrito, a sonreír encogiéndose de hombros y a considerarlos aceptables para la necia masa popular, sino que asume expresamente la misión de popularizar esa crítica disolvente de los dogmas. La oposición entre razón y revelación establecida por el espíritu de Bayle siempre en lucha consigo mismo, resultaba casi cómoda para Voltaire, con su fe inquebrantable en los derechos de la razón, para esparcir sin consideración el corrosivo de la crítica sobre la fe en la autoridad. En este sentido, Voltaire es superior al escritor escéptico. Pero mientras que éste se había mantenido lleno de contradicciones, Voltaire tenía demasiada confianza en la fuerza de su propio pensamiento que le permitía siempre estar de acuerdo consigo mismo. Cuando de él se dijo que no había dicho nada, pero que lo socavó todo, esto se remite exclusivamente al aparato dogmático de las doctrinas de la Iglesia. No llevó la lucha por un mero placer de litigio o por manía de destrucción, sino partiendo de una convicción adversa y de la esperanza de conquistar la victoria. Para él el deísmo significó una verdadera religión; no tenemos razón para poner en duda la sinceridad de una convicción que él defendió durante toda su vida contra las tendencias extremas de ambos lados, y con igual energía tanto contra el ateísmo como contra la ortodoxia.

Las doctrinas positivas, en que reside la importancia de Voltaire para la historia de la filosofía, proceden en primer término de Locke, cuya teoría trasplantó a Francia. Si ellas produjeron más tarde en este suelo junto a los de Voltaire, otros frutos más extraordinarios, siempre le resta a él el honor de haber señalado todo ese conjunto de ideas. Pero aún esas ulteriores consecuencias del empirismo de Locke ya habían sido señaladas por él; con mayor energía que el original insiste en el hecho de que el contenido de todas las representaciones, aún de las de la reflexión, procede exclusivamente de la actividad de los sentidos externos, aproximándose así a la tendencia sensualista que adoptó la teoría de Locke en Inglaterra por los psicólogos asociacionistas y en Francia por Condillac. Estas tendencias gnoseológicas van acompañadas de tendencias metafísicas correspondientes. Locke había evitado el materialismo mediante la doctrina de la incognoscibilidad de las sustancias, pero Voltaire volvió con mayor energía a esa posibilidad que siempre se había mantenido detenida. No cree imposible y hasta cree probable que la sustancia que es extensa es la misma que la que piensa. Junto a la proposición "yo pienso" estaría contenida esta otra "yo soy cuerpo", con

una certeza por lo menos semejante en la misma conciencia, y por lo tanto, en el fondo es superfluo suponer sustancias diversas para estos distintos atributos que la conciencia encuentra en sí misma. Y así como están reunidas en la misma conciencia, también tienen que estar reunidas en el mismo ser real. Desde este punto de vista Voltaire combate sobre todo la hipótesis de una independencia sustancial del alma, la que es considerada como unidad sólo por casualidad con su cuerpo e independiente del mismo. Tal hipótesis sería una abstracción que desprende a los diversos miembros del nexo de la realidad, para asignarles arbitrariamente una existencia aparte. Pero con esto Voltaire está lejos de caer en el verdadero materialismo; ve con demasiada claridad como para que se le pueda escapar que el reconocimiento de la dependencia de las funciones del alma de las del cuerpo no conduce necesariamente a la identificación de ambas y a su confusión. Insiste que debe admitirse que la actividad del alma depende en todo del organismo fisiológico; pero quiere además, y no menos, que, a pesar de esta dependencia, se la considere como algo esencialmente de él. Por ese motivo llegó a la teoría que la materialidad y la intelectualidad son las dos cualidades originales de todo lo que existe, teoría desarrollada más tarde y más detalladamente por Robinet. Es ésta la teoría hilozoística que, con la sustancia de la materia considera dado también inmediatamente el principio de la vida y de la actividad del alma, sin sostener por eso que es como una especie de movimiento del cuerpo; pero por la misma razón Voltaire atacó en violenta polémica al materialismo, que cometía esta confusión. Fué el acerbo adversario de Lamettrie y al final también del *Système de la nature*, cuyas ideas no quería que fuesen equiparadas con las suyas propias.

Su lucha contra el materialismo se dirige sobre todo contra las consecuencias ateístas del mismo. Por más que ataque los dogmas positivos está convencido, sin embargo, de la necesidad de la religión racional. Ya desde el punto de vista teórico considera a la representación de la divinidad como conclusión necesaria de la concepción del mundo. Ateniéndose a Locke, mantiene en pie la demostración cosmológica de la existencia de Dios, pero, con esa preferencia demostrada tantas veces durante la época de la Ilustración, desarrolla particularmente la demostración físico-teológica. Sin embargo en este punto sus ideas experimentaron una notable evolución. Al principio era totalmente optimista y con método newtoniano demostraba que el mecanismo perfecto de este mundo en todo utilitarista, presupone un creador inteligente; en cambio, más tarde, surgieron en él dudas tan grandes con respecto a la finalidad del mundo que pasó al pesimismo y, sobre todo en su *Cándido*, fustigó con todas las armas de la ironía la doctrina optimista formulada por Leibniz del "mejor de los mundos posibles". Se señaló que este viraje fué provocado sobre todo por el terremoto de Lisboa, de 1755. Es muy posible que esta catástrofe, que había conmovido extraordinariamente a Europa entera, indujera a Voltaire, como a tantos otros hombres ilustres, a un nuevo examen de esos problemas; pero las razones de la respuesta que él daba ahora son evidentemente más profundas; se apoyaban en las tristes experiencias de su propia vida y en su propia madurez, que lo fueron despojando de las rosadas disposiciones de su juventud. No obstante Voltaire combatía en este sentido sobre todo la mezquina teoría utilitaria en que había degenerado la concepción teleológica especialmente entre los discípulos alemanes de Leibniz. En general se atenía a su idea de una teleología ilustrada, y en el organismo viviente del universo nunca vió más que la perfecta obra de arte de la divinidad.

Pero el concepto deísta de Dios tiene además para él la importancia mucho mayor de constituir el centro de la vida moral y el único punto de apoyo firme para la misma. El valor de la convicción religiosa reside para Voltaire especialmente en el hecho de constituir el nexo moral de la vida del hombre. Acá se siente, en parte, la influencia del pensamiento de Hobbes, con la diferencia de que él personalmente está mucho más próximo a la convicción religiosa que Hobbes. Pero también en Hobbes podría figurar la célebre expresión de Voltaire: *Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*, pero no la frase que le agrega Voltaire: *mais toute la nature nous crie qu'il existe*. La demostración de Voltaire que sin la fe en Dios y en la inmortalidad, la sociedad humana no tardaría en descalabrarse, está concebida en un espíritu digno de Hobbes. Bayle, dice, pronto se vería obligado a hacer predicar sobre Dios y la inmortalidad a sus campesinos ateos, con que estaba empeñado en constituir un Estado. Con respecto a la inmortalidad se nota en Voltaire una vacilación semejante a la que se observa en la doctrina de la Providencia. Al principio convencido perfectamente de ella, comienza a dudar, cada vez más, a medida que, por influencia inglesa, va pasando a un primer plano la dependencia de la actividad anímica de las funciones fisiológicas. Pero mientras no puede librarse de estas dudas teóricas, se atiene tanto más firmemente a la fe moral. Considera insensato tender a la perfección moral, si no surge la esperanza de un cumplimiento más allá de la vida terrena. Negar la inmortalidad es como si a alguien que lucha con las olas del mar se le gritase: "no hay tierra firme". Así se van disgregando poco a poco, en la evolución de Voltaire, las bases teóricas de su concepción del mundo, y las consecuencias escépticas del sensualismo y del materialismo van conquistando cada vez más terreno; pero se aferra con tanta mayor energía al fundamento moral de su convicción deísta. Se hace cada vez más evidente en él una concepción, semejante a la de Bayle, que puede ser considerada como una etapa previa a la doctrina de Kant: si con nuestros pensamientos no podemos conquistar certeza sobre las soluciones de los problemas que nos rodean, nuestra única satisfacción es que con nuestro deber moral cumplimos una labor ética y buscamos nuestra felicidad. De esta manera, las especulaciones de *Cándido* sobre el mejor de los mundos

terminan con el consejo: "ocupémonos de nuestra felicidad, cultivemos nuestro propio jardín".

Mientras el mismo Voltaire vivía dentro de sí las mutaciones y la insatisfacción de la actividad gnoseológica, creyó poder postular la conciencia moral como un bien inquebrantable del alma humana. Por eso, en la filosofía moral adhería no a Locke, sino a Bayle y Shaftesbury. Las ideas morales, dice, son originales y necesarias a la naturaleza humana; no son productos de la evolución ni son convencionales, sino universales e invariables y por lo mismo tienen una seguridad absoluta. El hombre, dice, trae al mundo tanto su conocimiento de lo justo y lo injusto como sus piernas, si bien tiene que aprender a aplicar estos conceptos lo mismo que tiene que aprender a caminar. Con respecto a la teoría de la libertad de la voluntad, modificó sus opiniones como en los demás asuntos. Primero era totalmente indeterminista; luego, sobre todo por influencia de Lamettrie, se hizo determinista y sostuvo que la única concepción científica era la de la dependencia íntegra de la voluntad de las causas externas. Por eso elogió sobre todo la consecuencia de Leibniz, que había examinado también la voluntad divina desde este punto de vista. Para él es un absurdo entender por libertad la facultad de poder querer lo que se quiere; en cambio, consiste en poder hacer lo que se quiere; y su contrario no es la necesidad casual, sino la coacción.

Lo esencial sigue siendo que Voltaire consideró las ideas innatas de derecho y de justicia como carácter fundamental del género humano y que trabajó incansablemente para su realización en la vida civil; siempre que consideraba necesario, en el terreno religioso, político y social, tomó partido con despiadada violencia por la dignidad humana y por la justicia. En Inglaterra había conocido la igualdad ante la ley como fundamento de la vida civil, y esta condición se hizo por él el ideal dirigido hacia una transformación de las condiciones en Francia. Con voz alta y eficaz exaltó el derecho del hombre y demostró que se lo debía llevar a todas las formas de vida y a todos los estratos del pueblo. No es el menor de sus méritos el de haber introducido en su historia, como ya lo había intentado en cierto modo Bolingbroke, el estudio de los usos y costumbres, de la instrucción y de las condiciones espirituales, en síntesis, de la cultura general de las naciones, y de haber asignado a la historiografía la misión de describir los hechos y acontecimientos que más se destacan en su relación con la vida de todo el pueblo. Pero también aquí se refleja su convicción política de que el pueblo entero constituye la vida del Estado. De esto depende que, fiel al espíritu de la constitución inglesa, haya proclamado en lugar del arbitrio individual que dominaba por entonces en Francia del modo más odioso y como él mismo lo había experimentado, el dominio de las leyes como ideal práctico de la vida estatal. También aquí la libertad en forma de obediencia a las leyes, constituía la idea siempre repetida, que contraponía a la confusión y corrupción de la vida pública del momento.

Si Voltaire había sorbido en Inglaterra esta idea, con la que contribuye a preparar la Revolución, puede verse claramente en ello que mientras que las condiciones negativas de la Revolución francesa se hallaban en el estado absolutamente desesperado de este país, las raíces de las ideas positivas, en cambio, deben ser buscadas en el ejemplo de Inglaterra.

§ 40. EL NATURALISMO

En la personal concepción del mundo de Voltaire, la Ilustración deísta se asocia a la concepción mecánica de la naturaleza. La posibilidad de reunir ambos elementos, iniciada por Locke, ya había sido demostrada desde Newton por la historia, y a Voltaire le quedaba reservado el mérito de haberla llevado con sus obras al convencimiento de toda la época y de haber llevado, al menos por un tiempo, a las esferas más vastas, el reconocimiento de la conciliación entre el pensamiento científico y los restos deístas de la vida religiosa. Pero estos dos elementos conciliables no están necesariamente conexos entre sí; más aún, en la cuestión teleológica hasta pueden entrar en conflicto. En este sentido la historia del pensamiento francés más que la del inglés pone de manifiesto su carácter separable. Si la crítica escéptica destruye incluso los conceptos deísticos y si a éstos se los priva del respaldo moral que habían encontrado para el caso de Voltaire, no queda como contenido del pensamiento científico más que el mecanismo de la naturaleza. Y la separación era tanto más fácil, cuanto más aparecía la naturaleza como independiente en la filosofía natural mecánica de Newton y de Voltaire. El mundo de la gravitación vive en sí mismo. Una vez que está dado, produce todas sus formaciones en virtud de la necesidad que le es inherente. Si, por lo mismo, se desiste del problema del origen de este mundo natural y de su legalidad mecánica por cualquier motivo, y se lo considera como dado, el pensamiento científico comienza a permanecer indiferente frente al deísmo, ya no reconoce más que a la naturaleza en su acción legal y tiene que terminar aceptando la respuesta de Laplace, que decía no haber tenido necesidad de la hipótesis de la divinidad. Por eso, la etapa siguiente en este itinerario es una conciencia que trata el problema de la divinidad con indiferente escepticismo y considera a la naturaleza como único objeto de la indagación científica. No es un materialismo explícito, pero necesariamente tiende hacia él. El nombre que mejor lo designa es el de naturalismo.

Sus representantes de hecho deben ser buscados preferentemente entre los naturalistas. Cabe nombrar en primer término a BUFFON (1708-1788). Su *Histoire naturelle générale et particulière* (París, de 1749 en adelante) por cierto habla oficialmente y con prudencia de la Divinidad, más o menos en el sentido de Spinoza, cuyo *Deus sive natura* podría ser firmado sin más por éste. Pero para él la naturaleza no es una sustancia vacía, sino una fuerza activa que genera ella misma todos

los fenómenos particulares. Por lo mismo traslada el centro de gravedad de sus concepciones al mundo orgánico. En cuanto la naturaleza se ha independizado, la complicada máquina de que habían hablado Voltaire y Newton se transforma en un organismo vivo. Es verdad que Buffon acepta el postulado cartesiano de que el juego armónico de las funciones fisiológicas, sobre todo en los animales, se produce exclusivamente por vía de necesidad mecánica y debe ser explicado por la misma; pero no admite que los organismos físicos sean considerados, como lo había hecho Descartes, máquinas muertas que, como todos los cuerpos, tienen que tomar sus fuerzas del exterior, sino que considera al organismo como una fuerza formadora independiente, una máquina que, con suma perfección, se construye a sí misma y luego se destruye. Apoya esta teoría en la hipótesis de la molécula orgánica, con lo cual es un precursor, aunque impreciso, de la moderna teoría celular. La idea de que estas partículas orgánicas están esparcidas por todo el mundo y que de ellas surgen los organismos que muestra la experiencia, ya apareció varias veces un poco antes de mediados del siglo XVIII; quizá proceda de Lamettrie; pero también Diderot y Maupertuis la expresaron desde temprano. De todos modos corresponde a Buffon el mérito de haber desarrollado orgánicamente una idea insinuada fugazmente, y de haber fundado sobre ella un sistema que produjo gran impresión. Si dicha hipótesis era exacta, si las características de la vida orgánica pueden ser explicadas por vía mecánica por las cualidades particulares y las formas de actividad de ciertas moléculas, parecía resuelta, por un lado y de un modo muy simple, la intrincada y discutida cuestión teleológica, dejando intacta la unidad de todo el proceso natural; se superaba el contraste entre proceso mecánico y vida orgánica, desplazándolo a la naturaleza de la molécula. Por otra parte, en cambio, sólo así la naturaleza se hacía totalmente independiente. Los efectos finalistas que ella genera en los organismos, ya no tenían necesidad de ser referidos a un maquinista; pues la máquina misma tenía una vida; y ya Buffon intuyó la posibilidad de remontar a este principio la unidad de todos los organismos. Todo el conjunto de las formaciones orgánicas aparecía acá como una serie de productos generados por la actividad fundamentalmente unitaria de las moléculas orgánicas, debido a la diversidad de las condiciones mecánicas. Sobre la base de esta teoría de Buffon LAMARCK (*Philosophie zoologique*, 1809) construyó más tarde las primeras tentativas de una demostración empírica de la transformación de la especie por influencias mecánicas, con lo cual se reservó la gloria de ser el precursor del darwinismo. Este naturalismo orgánico de Buffon no tardó en hacerse en Francia uno de los temas favoritos de las discusiones filosóficas; su *Historia natural* fué leída con interés no menor que los *Elementos de la filosofía natural de Voltaire*, y desplazó al deísmo de los Salones. Un culto de la naturaleza que se expresaba en un panteísmo más o menos explícito, se apoderó de los espíritus. Se admiraba la amplitud del nexo vital de la naturaleza, que, fundado en sí mismo, abarca todo el reino de lo orgánico.

A partir de estas concepciones, el desarrollo ulterior podía encaminarse por dos vías. El contraste entre lo orgánico y lo inorgánico todavía no se había superado totalmente, y se había detenido en la diversa constitución de la molécula que se consideraba como originaria. El pensamiento panteísta de la unidad de la naturaleza tenía que tratar de superarlo. No podía conformarse con considerar el mecanismo como la forma siempre igual del devenir, sino que también tenía que postular la uniformidad de la sustancia. Según se considerara a esta última desde el punto de vista de lo inorgánico o de lo orgánico, el panteísmo adoptaba aspectos muy distintos. En uno de los casos presuponía de nuevo los átomos y declaraba a las moléculas orgánicas de Buffon como complejos de átomos constituídos mecánicamente; en tal caso el mecanismo era completa y perfectamente consecuente, pero se identificaba con el materialismo. En el otro caso, la vida orgánica era considerada como la íntima esencia también de la naturaleza inorgánica y se llegaba a un vitalismo universal. Por la primera vía se encaminó la mayor parte de los pensadores franceses, atraídos por el brillo de la mecánica; en la segunda se encuentra un solo hombre de importancia: JEAN BATTISTE ROBINET (1735-1820).

Sus obras, entre las cuales las más importantes son *De la nature* (Amsterdam, 1767) y *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes d'être* (Amsterdam, 1767) caen casi un decenio después de la publicación de todos los libros en que el materialismo había comenzado a imponerse, y si bien en cierto modo contienen una reacción contra el mismo, Robinet se lo debe en primer término a la influencia, sufrida por sus opiniones, del pensamiento de los grandes racionalistas, Spinoza y Leibniz. Él es casi el único de los pensadores franceses sobre quien influyó positivamente la doctrina de Leibniz, y justamente el principio del vitalismo fué el de la filosofía leibniziana. Pero Robinet se distingue esencialmente de Leibniz por cuanto no participa de ningún modo de la concepción deísta del mismo. Si realmente existe una causa suprema, dice, ella no es cognoscible. Pero tampoco es necesario aceptarla, pues el universo, con cuya contemplación exclusivamente podemos ocuparnos, presenta en todas partes una vitalidad inmanente y una gran independencia en la manifestación de su fuerza. El sistema de Robinet es un panteísmo monadológico e hilozoístico y su doctrina se funda sobre todo y tiene su importancia en el hecho de haber elaborado la hipótesis de la sensibilidad de las partes mínimas de la materia, hipótesis que en los pensadores de aquella época adoptó las formas más diversas. Dos corrientes del pensamiento tuvieron particular influencia en este aspecto. En primer lugar tuvo en cuenta la teoría de los atributos de Spinoza. La sustancia una del gran metafísico se fraccionó para el erudito investigador en la masa infinita de las partículas, cada una de las cuales debía reunir a su vez en sí los dos atributos de

la sustancia: extensión y conciencia, materialidad e intelectualidad. Pero en segundo lugar lo llevó hacia esa hipótesis la teoría de las mónadas de Leibniz, que había colocado en el lugar de los átomos corpóreos fuerzas representativas. Esta unión originaria entre extensión y sensibilidad en la más pequeña partícula de materia constituyó para Robinet un hecho originario tan inexplicable como la causa primera del mundo. Toda su doctrina tiende a demostrar que el universo es dado con toda su vida infinita y que no se puede indagar de dónde procede ni porqué tiene la vida que tiene.

De este modo, Robinet extiende la teoría de Buffon de las moléculas orgánicas a la suposición de una animación universal de toda la materia. Por eso no considera al mundo orgánico como un producto del mecanismo inorgánico, sino como la condición natural y originaria de la materia. Consecuente con estas ideas, declara que no sólo las plantas, sino también los minerales están animados, y cree poder ver aún en los cuerpos celestes seres organizados, capaces de sensaciones y de pensamiento. Luego apoya sobre esta hipótesis su teoría del desarrollo universal. Desde la piedra aparentemente privada de vida, hasta arriba, el hombre, no tenemos más que una única serie de desarrollos sucesivos de seres orgánicos, una gradación de la vida orgánica, cuyos miembros singulares han surgido por una organización cada vez más alta de la molécula primitiva. De esta manera también el hombre es simultáneamente un organismo físico y psíquico. Estas dos faces distintas de su ser y de su actividad no pueden ser atribuídas en él, como en ningún otro ser, a sustancias diferentes; la distinción entre cuerpo y alma es una ilusión. Así como cada partícula de materia, por pequeña que sea, tiene a la vez sensaciones, en el hombre la misma fuerza ignota fundamental que forma su vida corpórea es la causa pura de la actividad espiritual. Acá Robinet recuerda a Voltaire y más aún a Locke. La naturaleza de esta fuerza común permanece desconocida, y sólo sus fenómenos entran en nuestra experiencia en parte como cualidad y actividad física, en parte psíquica. A partir de aquí Robinet hace una interesante y característica aplicación del principio de la conservación de la fuerza: como para él esta fuerza fundamental de todo organismo siempre es igual a sí misma, así también la suma de los efectos que emanan de ella debe ser siempre la misma. Si por tal razón desaparece en el organismo físico alguna manifestación de fuerza, tiene que aparecer una fuerza correspondiente en el psíquico y a la inversa. La aplicación más importante que se hubiera podido hacer de este pensamiento, sólo es insinuada por Robinet; es la que aún hoy constituye un problema insoluble para la psicología fisiológica, a saber, si la transformación de los estímulos en sensaciones, de las voliciones en movimientos puede ser incluída, de este modo, en el gran axioma de la ciencia natural de la conservación de la energía. En tal caso, por cierto, el alcance hasta ahora puramente físico del mismo, debería ser modificado a favor de uno metafísico. Robinet en el desarrollo de su hipótesis tiende particularmente a construir según este principio la serie progresiva de los organismos. Según ella uno se distinguiría del otro sobre todo por el hecho de que la fuerza de uno se manifiesta más en el campo físico que la del otro en el psíquico. Los organismos más bajos no tienen más que un mínimo de oscura vida psíquica y dan prueba de su existencia sólo por medio de efectos físicos; los más altos, y en primer lugar, como es natural, el hombre, emplean en cambio las funciones físicas sólo para transformarlas en psíquicas. La semejanza entre esta serie de desarrollo y la gradación de las mónadas establecida por Leibniz es evidente. Con esto, Robinet admite que la función esencial del organismo humano consiste en transformar la actividad física en actividad psíquica; pero con esto asume el punto de vista del sensualismo, según el cual también las representaciones abstractas son transformaciones de las sensaciones. Jugando con la palabra "sentido", agrega luego a los cinco sentidos humanos otro, el sentido moral, que ya había sido señalado por Shaftesbury, y de esta manera funde las teorías psicológicas de la filosofía moral inglesa con su sistema de la evolución antropológica.

Pero el pensamiento de Robinet tiene su vuelo más alto y fantástico cuando aplica al universo la ley de la conservación de la fuerza orgánica. Acá es preciso aceptar la inconsecuencia de que la fuerza de cada organismo, que antes había sido dada como constante, ahora se torna susceptible de aumento y de disminución. Según esto, la conservación de la fuerza es relativa en los organismos singulares; sólo llega a una validez absoluta en el organismo total de la naturaleza del que los organismos singulares son partes. Por lo tanto, si en una parte se pierde energía, ella reaparece en otra como aumento de fuerza o viceversa. Como el aumento de fuerza es placer y su disminución dolor, en todo el universo todo aumento de placer es eliminado en cada instante por un correspondiente aumento de dolor, de manera que el uno y el otro siempre se mantienen iguales a sí mismos. El dolor de uno es la alegría del otro y viceversa. Robinet considera a ésta una solución armónica de las actividades de la naturaleza que concilia el dolor y la alegría. Semejante mundo es el mejor; quien tuviera mayor felicidad tendría también mayor dolor, y si padeciera menos dolor, tendría también menos felicidad, razonamiento que vale para cualquier grado de felicidad y de dolor. También aquí, sin insistir más, es claro cuánto se aproxima esta actitud a la *Teodicea* de Leibniz.

§ 41. EL MATERIALISMO

Con su pensamiento vivaz e imaginativo Robinet alcanza el punto más alto del naturalismo panteísta y no es inverosímil que, en este aspecto, hayan ejercido sobre él cierta influencia las primeras obras de Diderot animadas de igual ímpetu. Pero que esta manera de pensar no pudiera afirmarse duraderamente en Francia, que, inclusive fuera despla-

zada por aquella posición materialista a la que nos hemos referido más arriba, dependió del hecho de que aquel materialismo se había impreso antes en el pensamiento francés con formas más originales. Había sido introducido primero gracias a la restauración del atomismo democríteo y epicúreo hecha por Gassendi; y si en el interés general por la filosofía inglesa, puesta de moda en Francia, había hecho gran impresión el desarrollo que había experimentado el materialismo en Hobbes, podía verse en este hecho casi un retorno de la influencia de Gassendi, por cuanto también Hobbes en cierto modo había estado bajo su influjo. Pero mientras tanto, esta misma influencia, por el propio Hobbes, se había despojado de la ortodoxia de tinte escéptico que con toda ingenuidad Gassendi había agregado a la teoría atomista, y se presentaba ahora resueltamente como puro materialismo, sobre todo al apoyarse en la filosofía mecánica de la naturaleza. Además, esta teoría sólo fué concretada y cobró su forma eficaz cuando tuvo la fundamentación antropológica que se le dió en Francia, de un modo semejante a la que habían dado en Inglaterra a la psicología asociacionista, aunque con absoluta y completa independencia de la misma. Todos estos elementos se encuentran reunidos por primera vez en JULIEN OFFRAI DE LAMETTRIE.

Había nacido en 1709 en Saint Malo y con una vasta cultura escolar se había hecho un celoso jansenista; luego pasó de los estudios de teología a los de medicina, que cultivó desde 1733 en Leyde bajo la dirección de Boerhaeve. Este hombre verdaderamente notable, había reunido en este momento en torno suyo una gran escuela de ciencias médicas; tenía una gran cultura filosófica y había profundizado particularmente los problemas de la escuela cartesiana y era, por sus opiniones generales, un espinocista. Gracias a él el espinocismo, en torno al que se había hecho un silencio de muerte en el campo de la filosofía, ejerció una influencia extraordinariamente importante sobre las ciencias experimentales. Convencido que las actividades materiales y las psíquicas no deben ser atribuídas a causas diversas, sino que deben ser consideradas como manifestaciones paralelas de la misma fuerza originaria, consideró que era misión de la fisiología demostrar este paralelismo y, consecuente con la esencia de esta ciencia, orientó las investigaciones hacia la determinación de cómo con el cambio de la vida física también cambia la psíquica. De esta manera favoreció enormemente a la medicina, pero al mismo tiempo preparó en Lamettrie esa tendencia antropológica de la que éste se valió más tarde para fundar el materialismo. Terminados sus estudios, Lamettrie fué médico militar en París, y en esta función participó en la campaña contra Alemania. Pero no tardó en sentirse incómodo en esta situación. Consciente, como discípulo de Boerhaeve, de encontrarse en la cumbre de la ciencia de la medicina de su tiempo, escribió, en el estilo áspero que lo caracterizaba, una serie de polémicas traviesas contra los crudos empíricos y los curanderos que se habían instalado como médicos en la sociedad parisiense. Su primer

escrito filosófico, *Histoire naturelle de l'âme* (La Haya, 1745) provocó una discordia con el capellán del regimiento. Debido a todas esas enemistades y cuando la muerte le arrebató a todos sus protectores, tuvo que refugiarse en Leyde. Pero, al poco tiempo, después de haber publicado, además de varias sátiras contra los médicos de París, su obra maestra materialista *L'homme machine* (Leyde, 1748), también fué echado de Holanda y llamado por Federico el Grande a su Corte, donde fué hospedado hasta su muerte, acaecida en 1751.

Con todo acierto Albert Lange lo llamó cabeza de turco del materialismo francés. Él tuvo la culpa: de sus teorías dedujo, en el terreno moral, consecuencias tan desconsideradas e intencionadamente descaradas, que delante de él se persignaban hasta aquellos que suscribían públicamente sus teorías y que secretamente aprobaban y practicaban dichas consecuencias. En verdad, él es para el siglo XVIII el fundador del materialismo, y su obra fué saqueada por sus sucesores, sin que éstos nombrasen al hombre desacreditado, a cuyas ideas, sin embargo, muy poco podían agregar. Si él mismo se llamó alguna vez pirroniano, esto debe tomarse en el sentido de que rechazaba en masa todas las doctrinas dogmáticas. Por lo demás, estaba profundamente convencido de la capacidad de la mente humana para conocer el mundo. Montaigne era para él el primer francés que se había atrevido a pensar, porque, frente a la autoridad, confiaba en su propio juicio. La doctrina de Lamettrie tiene sus primeras raíces en la filosofía mecánica de la naturaleza de Descartes. Dice que si a ésta se la llevara a sus últimas consecuencias, excluiría realmente toda teleología y si refiriese todo movimiento sólo al golpe y contragolpe, no quedaría más que la materia y su movimiento. Los "meccanici" necesariamente se harían "materialisti". Con toda malicia él mismo se llama cartesiano y sostiene, no sin alguna razón, que es un discípulo que se atreve a expresar las ideas que el maestro, por temor a los sacerdotes, había callado. Según él, Descartes declaró acertadamente que los animales eran autómatas; pero los motivos que justifican esta afirmación pueden aplicarse también al hombre, y no hay ninguna razón para ocultar esa conclusión. Por eso, Lamettrie trata de demostrar, ante todo, que entre el hombre y el animal no existe una diferencia cualitativa, sino sólo cuantitativa y de grado, y con esto lleva al materialismo de la vía de la filosofía natural a la de la psicología fisiológica. Afirma que la observación de los efectos del ascenso y descenso de la fiebre en su cerebro lo llevó a la idea de la dependencia del alma del organismo físico, y deduce de esto que es necesario que se comience a estudiar, partiendo del cuerpo, el alma hasta ahora desconocida e incognoscible por sí misma. Todo lo que existe en el alma pasó en cierto modo por el cuerpo. Y, refiriéndose al padre de la Iglesia Arnobio, Lamettrie lanzó una idea que más tarde fué modificada de las más diversas maneras; propuso que se hiciera el siguiente experimento: que se dejara que un hombre viviera desde su primera juventud, en plena soledad, sin ninguna comunicación de ideas por otros, y que se

viera luego cuáles son sus representaciones. En todo se observará el origen de los sentidos. Pero siguiendo a este conocimiento sensible y desechando todas las abstracciones artificiales, los sentidos jamás nos muestran esa materia inerte e informe de que hablaron los filósofos de la naturaleza, y en cambio nos hacen conocer la materia que siempre está en movimiento y en una forma determinada. ¿Qué nos autoriza a ver en el universo una abstracción que podemos hacer por nuestra cuenta? No tenemos ningún motivo para inventar nada nuevo de qué hacer derivar el movimiento y la forma; la materia, en cambio, lleva en sí misma el principio de la vitalidad y de su movimiento. No sólo lo hace en los grandes organismos, sino en cada una de sus partes singulares. En este sentido, Lamettrie ha hecho y provocado importantes investigaciones y experimentos. Estudió preferentemente la independencia de la vida que conservan los órganos singulares después de haber sido separados del todo o que conserva el todo cuando se le han quitado las partes esenciales, como ser los movimientos de los animales decapitados, etc., y también aprovechó acertadamente estos estudios para demostrar el carácter mecánico que tiene también la vida orgánica. En suma, llega a la conclusión que lo que siente, piensa y quiere no pueden ser otra cosa que partículas de materia. En la *Histoire naturelle de l'âme* presenta esta demostración, aludiendo sutil y veladamente los conceptos escolásticos de sustancia, accidente, etc. En *L'homme machine*, en cambio, expone de un modo popular, esta idea abiertamente y sin reticencias. Por lo tanto el espíritu no es más que una función que ejerce el cuerpo como cualquier otra; su órgano es el cerebro, de cuyo movimiento Lamettrie se muestra bastante bien informado. El desarrollo del pensamiento humano frente al de los animales lo explica por la más fina disposición de las circunvoluciones del cerebro del hombre, por la mayor facilidad de recordar que ésta permite y por la educación que ello hace posible y que el hábito contribuye a desarrollar cada vez más. Si se encontrase la manera, también los organismos inferiores podrían ser educados, dice Lamettrie, y, a este respecto, acariciaba la idea de enseñar a hablar a los monos, con lo cual por cierto queda caracterizada la miopía de su concepción.

Con esto quedaron establecidos los puntos esenciales del materialismo y Lamettrie se complace en deducir lo más ásperamente posible, las consecuencias negativas de sus principios. Si el espíritu no es más que una secreción del cerebro, también muere con el cerebro, y la inmortalidad es un absurdo. ¿Y dónde está el cerebro del universo, que creó el espíritu divino? Un espíritu tal no es imaginable, y el ateísmo aparece como un hermano gemelo del materialismo. Es verdad que en una ocasión Lamettrie consideró la existencia de Dios como un problema científicamente insoluble, pero dejó entrever claramente que todo habla contra una respuesta afirmativa y todo a favor de una negativa. Desde el punto de vista de la teoría, la hipótesis de la divinidad es innecesaria, si la materia es la verdadera sustancia y el principio de su propio movimiento y de ella a lo sumo puede hacerse un uso que impide o perturba el método de la consideración mecánica de la naturaleza. Pero el ateísmo de Lamettrie adopta una tendencia polémica en el sentido de la moral. En este aspecto renueva la doctrina epicúrea acentuando en ella justamente aquellos aspectos que Gassendi había dejado en segundo plano. Según él, el concepto de Dios es en extremo peligroso; el fanatismo religioso ha destruído más felicidad individual, más paz entre los Estados y entre los pueblos que todos los vicios humanos juntos, y el mundo jamás llegará a ser feliz antes de haber realizado el Estado ateo de Bayle.

Lamettrie se hizo más radical aún cuando al referirse a los problemas morales, y sus escritos contienen también aquí la quintaesencia que todo el materialismo francés amplió y divulgó más tarde. Por lo general se admite que Lamettrie había deducido directamente de la negación materialista de la inmortalidad la consecuencia baladí: disfruta mientras puedas, después todo habrá terminado: *la farce est jouée*. En verdad, él también dice eso, pero si se cree que eso sea una consecuencia necesario del materialismo, cabe hacer su defensa, como una hipótesis puramente teorética y metafísica, contra tal injusticia. A partir de Demócrito muchos pensadores han demostrado, a través de la historia, que el materialismo puede andar de acuerdo con los sentimientos más nobles y más puros. Que esto no haya ocurrido en Lamettrie se debe a su personalidad y en parte también a la unión del materialismo con el eudemonismo. Pues sólo por esta unión el materialismo se torna moralmente destructor. Sólo cuando toda la vida moral se funda en el principio de la tendencia a la felicidad, el materialismo proclama: la felicidad consiste en el placer sensual. Y es así como procede Lamettrie, con lo cual muestra sólo las consecuencias materialistas del eudemonismo, que dominó toda la ética del siglo XVIII. Partiendo del supuesto de que la finalidad de la vida humana debe buscarse exclusivamente en la felicidad, trata de demostrar que, puesto que somos seres dotados de sentidos, el goce de los sentidos debe ser el fin supremo de nuestra actividad. De tal manera, en el lugar de un principio moral absoluto se coloca otro relativo, según el cual para cada uno debe ser bueno lo que produce más placer. Desde este punto de vista construye toda una teoría del placer, que, como la antigua de Aristipo, gira en torno a las ventajas de los placeres corporales y espirituales y se decide a favor de los primeros. Así, por ejemplo, se recuerda con una especie de exaltación la alegría experimentada en la tarea científica; pero se pregunta, por otra parte, si toda la ciencia no tendrá que ser considerada como una especie de degeneración de las disposiciones naturales del hombre, la misma pregunta que más tarde había de afirmar rotundamente Rousseau en un sentido completamente distinto. De todos modos, decía Lamettrie, la felicidad del hombre se funda no en su desarrollo espiritual, sino sobre la facultad de gozar sensualmente. La vida espiritual tiene como único valor para el goce el de frenar el placer sensual y de disci-

plinarlo, de enseñar a distinguir entre placeres exquisitos y placeres groseros, entre breves y largos, y a apreciarlos cabalmente. Pero Lamettrie sigue especialmente la idea epicúrea que el valor de la cultura consiste ante todo en minar los prejuicios que impiden y turban la felicidad, y para él estos prejuicios son, más que nada, los religiosos. Entre éstos señala en primer lugar a los remordimientos, que condena acerbamente. El arrepentimiento sólo se refiere a situaciones pasadas, y no debe intervenir en el futuro, y su efecto único es una destrucción y envenenamiento del placer presente. No cabe duda que estas afirmaciones son, aún desde el punto de vista de Lamettrie, increíblemente superficiales y miopes; pero por otro lado es ridículo haber creído que inventó esta teoría para acallar a su propia conciencia y embellecer su vida placentera. Por cierto, no fué un asceta, pero no conocemos absolutamente nada sobre él que lo coloque moralmente por debajo del promedio de toda la sociedad de su época y de la gran masa de hombres de todos los tiempos. Con toda razón se recalcó que lo verdaderamente antipático del cinismo desprejuiciado con que trata especialmente las cuestiones sexuales, está justamente en la afectación y el tono intencionado. Mientras que Gassendi tomaba de la ética epicúrea sólo los elementos más nobles, Lamettrie se atiene con toda intención a los más bajos, y esta intención es bastante transparente. En su odio casi mezquino contra el cristianismo, destaca precisamente esos aspectos de la ética epicúrea que al mismo le resultan fastidiosos. Contra la abstinencia monástica predica el pleno goce de los sentidos y declara que es una tortura sin razón ni causa el problema con el que se ha ocupado más que por ninguno el pensamiento cristiano y el ánimo cristiano: el de la conciencia del pecado, el arrepentimiento. Lamettrie es de esos ciegos hombres de partido, hasta figura en primer plano entre los mismos, que en la justificada sublevación contra la tutela de la Iglesia, acudieron, sin distinción, a todas las armas. Constituye una característica de toda esa tendencia el hecho de que prefiriera parecer frívolo antes que piadoso. Para derivar finalmente las virtudes sociales de la virtud individual de la capacidad de gozar, se conformó con utilizar superficialmente el principio inglés de las inclinaciones benévolas. Se considera bueno, desde el punto de vista social, la prioridad del bienestar común respecto del bienestar privado. Lamettrie trata de fundar de un modo muy interesante la posibilidad psicológica de tal primado en el hombre que tiende a su propio placer: introduce en la filosofía moral un elemento específicamente francés, el sentimiento del honor, que, en sí mismo, no es más que un refinamiento del egoísmo, pero que asume un valor moral por el hecho de que sólo puede realizarse en la aspiración hacia el bienestar común. Al mismo tiempo Lamettrie señaló de un modo notable ciertas injusticias de la sociedad y polemizó de una manera feliz, desde su punto de vista, contra la barbarie del castigo, llamándolo inútil y por lo mismo injustificado acrecentamiento del dolor humano. Por mucha razón que tuviera al respecto frente a la insensata *praxis* de

su época, sin embargo resultó peligroso el hecho que tampoco en este caso supiera guardar mesura. Trata este problema casi paralelamente al del arrepentimiento. El castigo del delincuente es una especie de acto de arrepentimiento de la sociedad, y otra vez una miopía semejante lo conduce al extremo de una total reprobación. Emplea la idea, en sí valiosa, de la afinidad entre delito y locura, para negar a la sociedad el derecho de castigo. En cada paso encontramos en él un radicalismo forzado, un recio placer en la paradoja que le acarrearon las innumerables calumnias con que siempre se cubrió su memoria.

§ 42. EL SENSUALISMO

Lamettrie funda el materialismo apoyándose en la teoría sensualista del conocimiento, y de hecho el sensualismo es la única teoría gnoseológica que quede ser utilizada por el materialismo. Pero si habitualmente se cree que en el desarrollo histórico el materialismo es la consecuencia necesaria del sensualismo, esto es un error. En general es extraordinariamente raro que concepciones del mundo surjan de los métodos; más bien aquéllas dan origen a éstos, cuando ellas mismas han salido de las reflexiones sobre datos de hecho o de intereses objetivos. En la antigüedad, por ejemplo, el materialismo ingenuo de la metafísica cosmológica primitiva produjo, a pesar de sus postulados racionalistas, una psicología completamente sensualista. En lo que se refiere a lo acaecido en este terreno en Francia, es un mérito de Alberto Lange haber demostrado, en base a los hechos, y en contra de la construcción hegeliana, según la cual el sensualismo, trasplantado a partir de Locke por intermedio de Condillac a Francia, habría originado allí al materialismo, que el materialismo de Lamettrie surgió, en este aspecto, de un modo totalmente independiente, y que más bien el materialismo francés sólo se sirvió del sensualismo para aplicarlo en su desarrollo sistemático. Pero en este caso no tenía necesidad de crearlo, porque ya lo encontró hecho. El sensualismo se desarrolló a partir de la doctrina de Locke con una necesidad que en Berkeley aparece con toda claridad. Pero este mismo creador del espiritualismo demuestra claramente que el materialismo es apenas la consecuencia necesaria del sensualismo. Lo mismo muestra Voltaire, quien, a pesar de su gran tendencia a una concepción sensualista de la teoría de Locke, siempre tomó posición contra el materialismo, y lo mismo enseña también en cierto sentido el más importante entre los sensualistas franceses, ETIENNE BONNOT DE CONDILLAC (1715-1780).

Al comienzo éste fué, como Voltaire, un divulgador del pensamiento de Locke. Su *Essai sur l'origine de la connaissance humaine* (Amsterdam, 1746) hizo conocer a sus compatriotas el empirismo de Locke en una exposición sistemática: el *Traité des systèmes*, publicado tres años más tarde, lo defendió contra Malebranche, Spinoza y Leibniz.

Sólo con el *Traité des sensations* (Londres, 1754), Condillac expuso su propio punto de vista, que debió ejercer una vasta influencia, en el que difiere de Locke. Mientras que al principio había considerado la sensación y la reflexión como las dos fuentes de la experiencia, ambas igualmente originarias, ahora dió el mismo paso que Berkeley, considerando a una y otra en una sola línea con una diferencia gradual y en contraste con Berkeley formuló esta concepción diciendo que la percepción interna no es más que una especie transformada de la externa. Por eso estaba empeñado en derivar genéticamente todos los hechos del pensamiento hasta la autoconciencia, y todos los hechos de la vida de los sentimientos y de los impulsos hasta la voluntad consciente, por medio del principio de la transformación de la sensación, y en demostrar que todos los procesos espirituales no son más que sensaciones modificadas Tiene tanta conciencia de su antagonismo con Berkeley en este punto como de su afinidad con el mismo. Declara que su doctrina es una locura, pero que de todos los sistemas no hay ninguno tan difícil de rebatir como éste. Para la justificación de su propia doctrina acepta la idea de Lamettrie de que la vida psíquica del hombre debe ser considerada como una elevación progresiva de la vida animal y que la diferencia entre una y otra no se puede hacer derivar más que de la multitud de sensaciones, que sufren una transformación en sentido espiritual. Respondiendo a una sugestión de Lamettrie, ideó el famoso ejemplo de una estatua a la que se le comunicaría sucesivamente la sensibilidad de los órganos singulares, de la nariz, el oído, la vista, la piel, para demostrar en qué medida este aumento sucesivo de las sensaciones cambiaría el carácter de la vida espiritual. Como en la sensación siempre se da una doble relación, por un lado una representación y por el otro un sentimiento y el deseo que surge de él, según Condillac, de las sensaciones se desarrolla una doble serie de hechos psíquicos: en la línea teórica y por paulatina transformación, la atención, el recuerdo, la distinción, la identificación, la actividad lógica, la imaginación, la sorpresa, la abstracción y por último el conocimiento de las verdades generales; en la línea práctica el deseo, el amor, el odio, la esperanza, el temor y al final la voluntad moral. Esta es, justamente, la tendencia de la psicología asociacionista y su tentativa idéntica de considerar las transformaciones que sufre el contenido del sentimiento como puros productos de los diversos contenidos sentimentales, o de explicar también por el contenido, la forma que, de acuerdo al principio racionalista, deriva de la naturaleza del espíritu. La unilateralidad del empirismo consistía en considerar a la forma como un producto del contenido; la del racionalismo en querer derivar el contenido de la forma. La superación de ambos por Kant condujo por tal motivo necesariamente al dualismo de forma y contenido. Además, en esta investigación, Condillac, apoyándose resueltamente en Locke, da una importancia capital a la cooperación de la lengua, que, siendo en su origen la expresión natural de la

sensación, permite y facilita, por la asociación de los sonidos, las actividades de la reproducción y de la abstracción.

Siguiendo con parcialidad cada vez mayor las teorías nominalistas y sobre todo las doctrinas de Hume, Condillac llegó más tarde a las últimas consecuencias del terminismo y del positivismo. De la filosofía del lenguaje de Locke, hizo una "teoría general de los signos". Según el principio de la "semeiótica", las sensaciones de los hombres no son más que signos para las cosas, y no las imágenes de las mismas, y el pensar consiste únicamente en combinar esos mismos signos con corrección y sin contradiciones. De estos signos el tipo más común y distinto lo ofrece la palabra hablada; pero además de ella existe para el mismo fin un lenguaje de los gestos, las cifras, las letras y el cálculo infinitesimal. Cada una de estas "lenguas" tiene la misión de desmenuzar los fenómenos y reunir los elementos, las ideas, en nuevas formaciones. Pero esta teoría tardía de Condillac, insinuada en su *Lógica* (1780), fué desarrollada sólo en su escrito póstumo *Langue des calculs*, que apareció en el año 1798 y que ejerció en la filosofía de la Revolución francesa una influencia positiva y negativa.

La gnoseología de Condillac demuestra cuán poco materialista es y quiere ser este sensualismo y positivismo. De ninguna manera llega a la falsa conclusión de que, teniendo nosotros nuestros conocimientos sólo por medio de los sentidos, también las cosas reales son sensibles. Es verdad que sostiene que de todos los sentidos, el del tacto nos permite conocer del mejor modo la realidad primera; pero también esto ha sido pensado de acuerdo al espíritu de la concepción de Locke. Para él, las ideas son efectos operados en nosotros por las cosas, las cualidades sensibles sólo son subjetivas o secundarias. A las cosas sólo les corresponden las determinaciones espaciales y temporales, y la superioridad del sentido del tacto proviene sobre todo, según él, del hecho de ofrecer a nuestra sensación de una manera más pura que todos los demás sentidos, la realidad espacial y la configuración de una cosa. En cambio, cree de las verdaderas cualidades interiores de las cosas, que desde el pecado original se han tornado incognoscibles para nosotros. Concluir que postula la materialidad del alma no sólo no está permitido sino es directamente erróneo. Es verdad que según él el yo, por su contenido, consta únicamente de la totalidad de las sensaciones, como trata de demostrarlo cuidadosamente. Pero la unidad de la conciencia sintetizadora presupone un sustrato simple, en el que se realizan todas estas transformaciones. Como todo lo material es divisible hasta el infinito, aquello que piensa no puede ser materia. Este sensualismo tiene una actitud igualmente negativa frente a la teología y la moral. Es verdad que frente a Locke niega la posibilidad de una religión natural y niega sobre todo que sobre la base sensualista pueda encontrarse una demostración de la existencia de Dios; pero, contrariamente, sostiene la posibilidad de una revelación obtenida por vía de los sentidos, y de la fe construída sobre la misma. Así como no duda de que el placer y el

dolor son los resortes de todas las acciones humanas, también está convencido que las leyes morales tienen un valor independiente de dichas acciones. No es un eudemonista y por lo tanto tampoco es un representante del materialismo práctico.

Estas tendencias materialistas son aún menos evidentes en CHARLES BONNET (1720-1793), un suizo-francés, cuyos *Essai de psychologie* (Londres, 1755) y *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (Ginebra, 1759) así como la *Contemplation de la nature* tuvieron gran influencia en Alemania. Fundándose en una ficción, parecida a la de Condillac, del sucesivo acarreo de las sensaciones, demuestra que todos los movimientos psíquicos proceden sólo de las sensaciones. Estudia en particular la dependencia de las representaciones de los movimientos del cerebro y sostiene que, puesto que nada sabemos de la verdadera naturaleza del alma, debemos limitarnos a la investigación de las condiciones fisiológicas de la actividad de la misma. De ahí que se proponga encontrar una serie ascendente de estados del cerebro correspondiente a los grados singulares de la actividad espiritual, y formula sobre todo la hipótesis que la memoria y en general toda persistencia de las representaciones provienen de cierto ejercicio del cerebro y de su hábito a determinadas formas de movimiento. Con respecto a las formas conceptuales resulta más difícil determinar particularmente el estado fisiológico aunque más no fuera hipotéticamente; sin embargo Bonnet utiliza sutilmente un recurso que nos recuerda el de Condillac, la cooperación de los procedimientos del lenguaje y demuestra luego cómo de tales conceptos constantes se constituye la personalidad racional. Procede análogamente en el terreno práctico. Señala como tendencia fundamental al egoísmo siguiendo los principios del determinismo, del que deriva, en última instancia, también la ley moral.

A pesar de estas amplias concesiones hechas a la psicología fisiológica, el sensualismo de Bonnet se distingue del de Condillac por una mayor importancia de las funciones independientes que éste atribuyó a las facultades del alma. Bonnet no considera sólo como productos de la asociación mecánica de los diversos elementos a aquellas transformaciones que sufren los datos de la sensación en la actividad psíquica superior por enlace, división y nueva combinación, sino como una actividad de las fuerzas psíquicas. Si el alma, por su naturaleza sustancial, es en sí misma desconocida, al menos pueden ser conocidas las fuerzas anímicas que intervienen en dichas actividades. La vida psíquica no es un devenir pasivo, sino una actividad de las fuerzas. Mientras que en Locke la posición y la importancia de la facultad del alma se habían mantenido oscuras e indeterminadas, Bonnet sostuvo la realidad y la actividad con la misma precisión con que Condillac las había dejado de lado y creído poder prescindir de ellas en su psicología asociacionista.

Justamente por esto Bonnet ve ahora, con mucha mayor seguridad y explícitamente que Condillac, en la unidad de la conciencia, la instancia decisiva contra el materialismo. Esta unidad impide absolutamente confundir los procesos psíquicos con los fisiológicos, que son sus condiciones. Los dos principios, alma y cuerpo, deben ser considerados originarios por igual, y sólo debe admitirse entre ellos la condición de que estén ligados uno con el otro y que sus actividades se estimulen mutuamente. Uno se comporta frente al otro no como *causae efficientes* sino como *causae occasionales*: la impresión sensible no es más que el estímulo para el alma que la aprehende y el acto de la voluntad es sólo el impulso para cumplir el movimiento corporal. De esta manera, a un siglo de sus orígenes racionalistas, el ocasionalismo se une con el sensualismo. Para demostrar esta idea, Bonnet se vale de la teoría de Buffon sobre las moléculas orgánicas y, como Robinet, la vincula con la hipótesis que en las moléculas se encuentran igualmente contenidos el principio material y el principio inmaterial y se estimulan mutuamente a la actividad. Por eso también el hombre es uno de esos seres mixtos, y por incorpórea que sea su alma, siempre está ligada a un cuerpo, sin cuya mediación no podría entrar en actividad. Esta opinión provoca una consecuencia muy particular en la teoría de la inmortalidad, de la que Bonnet, manteniendo firme su fe en la ortodoxia, está tanto más convencido por cuanto, por el eudemonismo de su moral, pudo encontrar la conclusión del sistema sólo en la recompensa ultraterrena. Pero el alma no sólo requiere un cuerpo, sino que, como sus actividades dependen de él, permanece la misma mientras tenga el mismo cuerpo. Por esta razón Bonnet sostiene la completa resurrección corporal del hombre. Pero como en el momento del tránsito el alma no puede quedar sin cuerpo, cree poder explicar todo por medio de la hipótesis de que ella está enlazada de antemano e indisolublemente a una especie de cuerpo etéreo, que luego se configura en cuerpo terreno y, una vez que éste se destruye, vuelve a reconstruir otro igual con los elementos materiales. Esta teoría, expuesta en las *Palingénésies philosophiques* (Ginebra, 1769) impresionó sobre todo a Lavater, por cuanto sostenía la dependencia del cuerpo material de un principio aún más próximo al carácter del hombre, y se prestaba a sus teorías fisiognómicas. Por eso las tradujo y las recomendó con entusiasmo.

Estas fantasías se adaptaban menos al espíritu de los franceses. Entre ellos el sensualismo fué adquiriendo un tinte cada vez más materialista. Pero éste difícilmente podía ser desarrollado sistemáticamente, hasta que no hubiese avanzado la fisiología, de cuyo grado de conocimiento depende. Esto sólo ocurrió más tarde. Eran necesarios los grandes progresos de la química, para permitirle el acceso a la opinión de que las actividades del cerebro no deben ser aprehendidas como movimientos mecánicos, sino como procesos químicos. Pero la nueva forma que adoptó el sensualismo en la teoría de CABANIS ya se encuentra en el umbral del siglo XIX. La fase del sensualismo representada por Condillac y Bonnet, se conformó con las exigencias gnoseológicas de la Ilustración francesa tanto más perfectamente por cuanto concordaba en todo con los fundamentos de la filosofía de la naturaleza. El sen-

sualismo, quizá porque se enlazaba tan cómodamente con el escepticismo en lo referente a las convicciones religiosas, constituyó desde principios hasta fines del siglo XVIII, la doctrina dominante en Francia. Esto se manifiesta también, además de otros dominios, en la teoría del arte de los franceses. En este terreno ya DUBOS (1670-1742), en sus *Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique* (París, 1729) y admitiendo la existencia de un sexto sentido, el sentido estético, ya había dado a las ideas en torno a la naturaleza del arte, una base semejante a la que dieron los escoceses. Pero esta tendencia se acentuó más aún cuando BATTEUX (1713-1780) reconoció en su obra maestra *Les beaux arts réduits a un même principe* (París, 1746), que ejerció una vasta influencia, la esencia de todo arte en la imitación de la naturaleza bella. A partir de él, el empirismo se hizo dominante en la estética de los franceses y dominó también en la literatura alemana, hasta que, por el desarrollo simultáneo de poesía y filosofía se impuso la concepción idealista.

§ 43. LA FILOSOFÍA MORAL, LA FILOSOFÍA DEL DERECHO Y LA FILOSOFÍA SOCIAL

También la filosofía moral de los franceses, bajo el influjo de ese clima escéptico que les había enseñado Montaigne, prefería la contemplación de las debilidades más que de los méritos de los hombres y estaba convencida que el carácter natural del hombre es el egoísmo. Muchos escritores desarrollaron esta idea, sobre todo tendiendo a demostrar que hasta el estado de cultura no es más que un refinamiento de este egoísmo originario. Deben considerarse como expresiones de esta opinión, concordante con la vida de la sociedad de su tiempo, por una parte las *Réflexions ou sentences et maximes morales* (París, 1665) de LA ROCHEFOUCALD y, por otra, los *Caractères ou les moeurs de ce siècle*, de LA BRUYÈRE (París, 1687). Con ella convergieron aquellas tendencias de la filosofía moral inglesa, que pretendían deducir las cualidades morales del hombre de su natural disposición egoísta. Además enlazaban las teorías sensualistas, para proporcionar a esta intuición una base teórica. Como tipo de estos enlaces y como expresión más aguda de esta moral basada en el egoísmo se señala con toda razón los escritos de CLAUDE ADRIEN HELVÉTIUS (1715-1771), entre los que el primero y más famoso *De l'esprit* (París, 1758) contiene los principales pensamientos. Utiliza sobre todo a Locke, Mandeville y, en parte, en lo que se refiere al sensualismo, a Voltaire; pero en él también se percibe la influencia de Hume. Como este último dice que el contenido espiritual del hombre consiste únicamente de las impresiones y de las ideas que son sus copias, y que la forma interior del hombre está condicionada originariamente sólo por las impresiones casuales que recibe del exterior. En tal estado natural el hombre conoce nada más que el egoísmo; y todo el contenido de su voluntad no es más que el esfuerzo

hecho para proporcionarse el mayor y más frecuente placer sensual posible. Por lo mismo este esfuerzo constituye el fundamento de toda la vida práctica. También en la actividad de las fuerzas espirituales este hecho resulta decisivo. Originariamente el hombre piensa ya sea cuando se trata de fines inmediatamente prácticos, ya sea para distraer sus tedios, es decir, siempre por egoísmo y para satisfacer sus necesidades. Pero, dice Helvecio, con auténtico naturalismo, si éste es un mandamiento natural también hay que obedecerle en todo. La moral no puede exigir algo distinto que la naturaleza, y el egoísmo es la norma de toda acción. Por lo tanto, no puede hablarse de una virtud desde el punto de vista del individuo. Ella no es más que la designación para ciertos modos de obrar, en sí mismos igualmente egoístas, que encuentran su lugar en las relaciones de la convivencia humana. La sociedad llama virtuosas las acciones que son útiles a la comunidad. Por eso, dice Helvecio, con notable miopía, la virtud jamás puede encontrarse en contradicción con el egoísmo; pues la felicidad de la comunidad es la suma de la felicidad de los individuos singulares. La virtud es, por lo tanto, una especie particular de egoísmo, a saber, aquella que junto con el bienestar de los individuos singulares, también favorece y no impide el bienestar de la comunidad. Es verdad que el individuo singular no tiene interés en esa especie de egoísmo, pero es tanto mayor el interés de la sociedad, y a ella le corresponde la tarea de desarrollarlo. El medio para lograrlo es la educación, que tiene por finalidad corregir el egoísmo de los individuos singulares en beneficio de la totalidad; pero para realizarlo naturalmente sólo puede utilizar los intereses egoístas, fomentando aquellos que tienden en esa dirección. Entre ellos Helvecio, como Lamettrie, coloca en primera línea el sentimiento de honor, en cuyo desarrollo pone capital interés. Con este nombre se refería a aquél sentimiento que en realidad desempeñaba el papel más importante en la vida pública de los franceses y que, con espíritu muy agudo, ya había sido caracterizado por Montesquieu como la virtud de las monarquías.

De este modo también esta filosofía moral en extremo egoísta culminaba con el gran problema, cuyos contornos ya habían sido señalados con audacia por Mandeville y que conmovía tan poderosa y auténticamente a la sociedad francesa: el problema del modo en que el bienestar de la sociedad se enlaza y puede ser enlazado con el del individuo singular, y el del papel que en esto corresponde a la moralidad. Las condiciones de la vida pública llevaban continuamente este problema a la atención del observador. Desde la muerte de Luis XIV se hacía cada vez más evidente que la situación política y social, que había sido velada por el esplendor de su gobierno, no era sostenible y cada vez se abría más profundamente el abismo monstruoso que separaba la vida placentera de las clases gobernantes de la injusta miseria de los dominados. Era natural que las causas de estas perturbaciones se buscaran primero en las formas políticas. La constitución del Estado comenzó a imponerse a la sociedad como problema y en París se formaron clubes

en que se comenzó a discutir sobre cuestiones políticas desde puntos de vista teóricos y generales. El sentimiento que las condiciones reinantes debían ser modificadas se hizo cada vez más general. Hasta empezaba a hacerse sentir en la Corte. FÉNELON, que había sido preceptor de los nietos de Luis XIV, no ocultó la verdad, y en consecuencia fué exilado y suprimido de la Corte, lo mismo que su *Télémaque*. También el celebrado MASSILLON comenzó a ocuparse de los oprimidos en sus prédicas ante el joven Rey, y muchos otros concordaron con él, unos en voz baja, otros en voz alta. Pero estas tendencias humanitarias sólo adquirieron una dirección precisa y un valor positivo cuando se encontró un ideal de constitución política con el que se pudiera comparar la miseria propia y cuya implantación en el propio país no tardó en ser considerada un deber por todos. Este ideal estaba constituído en Inglaterra por la constitución representativa que la Revolución había dado a aquel país. En este sentido se orientaron los esfuerzos de Voltaire, tanto en sus *Lettres sur les Anglais* como en su lucha jamás interrumpida por el predominio de las leyes y por la libertad que sólo puede fundarse sobre ellas. No tuvo menor importancia el hecho de que el espíritu de la legislación inglesa hubiera sido señalado a los franceses en forma sistemática por Montesquieu.

CHARLES DE SECONDAT, BARON DE MONTESQUIEU (1689-1755) ya había provocado gran excitación con sus *Lettres persanes* (París, 1721) y posteriormente, en sus *Considérations sur la cause de la grandeur des Romains et de leur décadence* (París, 1734) había acostumbrado a sus compatriotas a considerar a la historia desde ciertos puntos de vista políticos, el más elevado de los cuales era el absoluto respeto de la ley y del derecho. Pero sólo su obra maestra *De l'esprit des lois* (Ginebra, 1748) proporcionó la doctrina completa del ideal de la libertad política que, él como Voltaire, tomó del ejemplo de la teoría y la práctica inglesas. Busca el espíritu de las leyes en la correspondencia de éstas con las condiciones naturales e históricas de los pueblos. De ahí que fuera el adversario de cualquier esquematización doctrinaria y abstracta y trata de volver a introducir en el derecho natural, cuya tendencia filosófica parecía haberse alejado demasiado de la realidad, aquel elemento histórico, que antes de él había representado Bodin. Frente a la tendencia niveladora, que consistía en el ideal de un Estado que fuera de una vez por todas el mejor, insistía en la necesidad de una formación estatal nacional en relación con las condiciones históricas. Por lo tanto él no vió, como Hobbes y Spinoza, el origen del derecho en un acto, arbitrario o consciente, del contrato social, sino que trató de demostrar que el derecho tiene su fundamento en la naturaleza originaria del hombre y que debe variar necesariamente según las diferentes formas de las necesidades humanas. Como base sistemática de toda la jurisprudencia considera la exacta determinación de las tres formas fundamentales: el derecho civil, el derecho público y el derecho internacional. Sus investigaciones se refieren sobre todo al derecho público. Sometió

a examen cuatro formas principales de constituciones: la democracia, la aristocraria, la monarquía y el despotismo y demostró que en cada una de ellas el mecanismo de la vida política presupone, como elementos activos, estados psíquicos diferentes. La democracia no puede subsistir sin la virtud de los ciudadanos, por la que cada uno antepone el bienestar de la totalidad al propio. La existencia de la aristocracia presupone cierta sabia moderación en las clases dirigentes. La monarquía debe desarrollar en los súbditos el sentimiento del honor, con el que compensa al fiel servidor del Estado la falta del ejercicio originario de su propio derecho. Para el despotismo, finalmente, no existe otra base que el miedo y el terror. Además se ve, en los ejemplos de la historia, que mientras los grandes Imperios tienen necesariamente una tendencia a la forma despótica, los pequeños Estados tienden a darse una constitución republicana en que, según las condiciones sociales, predomina el elemento democrático y el aristocrático. Sólo los estados de mediana grandeza tienen una fiel tendencia a la monarquía, en la que, según Montesquieu, se evitan por igual los excesos de la república y los del despotismo. En la descripción de esta monarquía, sin embargo, la consideración histórica y psicológica casi desaparece detrás de una construcción apriorística, y pleno de entusiasmo por la libertad fundada sobre el dominio de la ley, traza las líneas fundamentales de la constitución inglesa. La conciliación de los contrastes que encuentra en la misma, proviene sobre todo de la división de los tres poderes del Estado. El poder legislativo, representado en el Parlamento contiene, en la cámara baja, el elemento democrático, en la cámara alta el aristocrático; el poder ejecutivo, en virtud del cual el gobierno tiene en su mano la administración interna y la representación del Estado en el exterior, es la forma jurídica del poder del monarca. Pero, independientemente de uno y otro poder —y ésta es la más viva exigencia de Montesquieu y al mismo tiempo aquella que, frente a las condiciones de Francia, lo hizo más popular— debe existir un poder que tenga por misión velar por el fiel y rígido cumplimiento de las leyes, en cuyo dominio incondicionado reside exclusivamente la salvación de la vida del Estado.

Éstos eran, con pocas modificaciones, los rasgos fundamentales de la constitución representativa inglesa, producidos por la revolución y la monarquía constitucional, y cuyo teorizador había sido Locke. Montesquieu había agregado pocas ideas propias; pero, en el fondo oscuro de las condiciones de Francia, la exposición de estos ideales, presentada con sincera exaltación, tuvo el efecto de una luz deslumbradora. Unos se asustaron, otros se entusiasmaron. Al sentimiento oscuro de la miseria política le daba clara conciencia de una misión definida y de una finalidad a la que se debía llegar. Contribuyó sobre todo a alimentar en los espíritus franceses la necesidad de un cambio radical en las condiciones de la vida pública, pues indicaba un camino bien determinado. Por cierto también Montesquieu corrió la suerte profundamente arraigada en este movimiento: la de haber producido efectos más radicales

de los que él mismo había querido. Fué en vano que señalara las condiciones históricas sin las cuales no es posible una forma duradera de Estado; fué en vano que afirmara que una constitución vital no puede surgir exclusivamente de teorías abstractas. Esta voz que se elevó desde la consideración histórica de las cosas, no tuvo eco; y como él mismo había terminado por trazar también las líneas de un ideal de constitución de Estado, sólo se tuvo en cuenta de sus escritos esta aspiración: realizar la libertad política en cualesquiera condiciones que fuera. Él había demostrado una vez la existencia de un derecho que precede a cualquier formación estatal y que en ésta sólo se modifica de acuerdo a las necesidades particulares; en esta demostración residía la posibilidad de una revolución que, en base a este derecho originario, condenase al estado existente y colocase otro nuevo en su lugar.

No obstante, la Revolución francesa no habría tenido la violencia elemental que tuvo, si en su base no hubiese habido más que intereses políticos y si en el fondo no hubiera latido el movimiento social. La miseria de los estratos humildes de la población fué su resorte más poderoso, y la imperiosa exigencia de los derechos políticos no fué más que la primera expresión. Éste era el problema más urgente que afectaba a Francia y miles de espíritus se ocupaban de él. Las propuestas para su solución y para la implantación de otra situación en la sociedad medraban como hongos. Se trataba de dar una solución práctica al problema moral-filosófico de la conciliación del bienestar del individuo con el bienestar de la sociedad. Es sabido que la raíz de estas aspiraciones está en la economía política y que los fisiócratas con QUESNAY al frente, cuyo *Tableau économique*, que hizo época, apareció en 1758, y TURGOT se interesaron con las mejores intenciones por el desarrollo de la fuerza natural de producción del país y de la industria vinculada con ella, hasta que ADAM SMITH derribó su teoría unilateral e insostenible. Pero cuanto mayor era el descaro con que se proclamaba la moral del egoísmo, sostenida por los principios sensualistas y confirmada por las condiciones de la vida pública, tanto más se destacaban las ideas de los hombres que, creyendo haber aprehendido el mal en sus raíces, no se atemorizaban por las consecuencias extremas. Con la más pura de las intenciones consideraban la extirpación del egoísmo como el primer deber moral y político, y creían que en el derecho privado, en el *désir d'avoir pour soi* yacía el origen de todas las desventuras sociales, y con implacable consecuencia enseñaban que con la eliminación del mismo se curaría la sociedad enferma. De esta manera se desarrollaron, sostenidas por el contraste social entre la pobreza injusta y el dominio arbitrario de la riqueza, ya en esa época las teorías comunistas. MORELLY, cuyo *Code de la nature*, escrito en 1755, erróneamente incluído entre las obras de Diderot, las encabeza y sigue MABLY, con el escrito *De la législation ou principes des lois* (París, 1776). De este modo también las teorías se encaminaban hacia las fuerzas latentes que se agitaban bajo el suelo movedizo de la sociedad.

§ 44. LOS ENCICLOPEDISTAS

Todos los elementos de la filosofía francesa de la Ilustración considerados hasta ahora se ramificaron entre sí, produciendo una abigarrada multiplicidad de ideas y si cada uno de estos elementos tuvo su influjo sobre los espíritus en su propio campo, sin embargo sólo adquirieron su energía verdaderamente animadora cuando se reunieron en la *Enciclopedia*. Ésta recogió en cierto modo la espuma de todo aquel fermento de ideas, pero los que la dirigieron supieron concentrar admirablemente toda la fuerza agitadora de las ideas mismas. En 1751 apareció el primer volumen con el título *Encyclopédie ou dictionnaire des sciences, des arts et des métiers*, y hasta 1772 siguieron 27 volúmenes, además de 5 tomos de suplementos (Amsterdam, 1776 y 1777) y 2 volúmenes de *Tables analytiques* (París, 1780). Fué el léxico real de la época de la Ilustración. Su influencia fué inconmensurable. Difundió los conocimientos reales de la nueva ciencia a través de todos los pueblos cultos de Europa; hizo de intermediario entre las concepciones de los diversos estratos de la sociedad, dando a conocer a unos las ideas y conocimientos de los otros, colocando de esta manera los cimientos de una cultura general fundada en los hechos. Como concepción filosófica se basaba en los principios del empirismo y en la transformación sensualista que éstos habían experimentado en Francia. Por sus concepciones metafísicas tendía, aún cuando con mucha cautela, en la expresión, primero hacia el pensamiento escéptico, más tarde hacia el materialista, y su colosal difusión minó de la manera más eficaz las doctrinas de la Iglesia. Un razonamiento inteligible, transparente y persuasivo constituía el carácter de su consideración metafísica; la destrucción de la fe, miembro por miembro, constituía su fin perseguido cuidadosa y veladamente, logrado con tanta mayor seguridad. No negaba ningún dogma, pero dudaba de todos.

Para esta empresa se reunieron un gran número de hombres. Entre ellos encontramos magnitudes de primer orden junto a hombres que sólo pueden ser recordados por esta actividad. Hay artículos de Voltaire, que durante un tiempo colaboró en la obra, hasta que concibió el plan de su propio *Dictionnaire philosophique*, y de Rousseau, que se retiró a partir de 1757 y se opuso abiertamente. Junto a ellos están Grimm, Holbach, Turgot, Jaucourt, Daubenton, Marmontel, Duclos y otros. Pero lo mejor de todo fué la colaboración de sus mismos editores, de D'Alembert, que, cuando la Enciclopedia provocaba cada vez más fastidio, ya se retiró en 1757, y Diderot que en adelante redactó solo la Enciclopedia.

Prescindiendo de toda su labor en el terreno de las matemáticas, JEAN D'ALEMBERT es para la filosofía particularmente importante por el *Discours préliminaire*, en el que determina la concepción general de la Enciclopedia. Apoyándose en la subdivisión y el método de Bacon,

traza las líneas fundamentales del *globus intellectualis*. El discurso constituye una de las pruebas más interesantes e importantes de la influencia de Bacon y al mismo tiempo es una demostración evidente de la completa dependencia del pensamiento francés frente al inglés; caracteriza como empírica la orientación principal de esta síntesis de la Ilustración francesa. Pero D'Alembert realiza un viraje hacia Locke cuando trata de circunscribir la concepción de la Enciclopedia al conocimiento experimental. En todos los problemas que trascienden la experiencia, trata de ponerse a sí mismo y a su obra —y no por obvias razones de táctica, sino también como se desprende de su *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* (París, 1752), por íntima convicción— en una actitud escéptica. Admite, sin embargo, con el deísmo, que la correspondencia finalista de las actividades orgánicas en particular, como en general todo el curso de la naturaleza, parece indicar una causa primera inteligente; pero afirma que nadie podrá jamás conocer la relación en que esta inteligencia se encuentra con la materia, que toda filosofía matemática de la naturaleza debe suponer independiente. No tenemos conocimiento preciso ni del espíritu ni de la materia; la naturaleza de las cosas es para nosotros inexplorable y es muy probable que nada exista en la realidad en la forma en que la naturaleza de nuestro espíritu, determinada por la actividad de los sentidos, nos obliga a representarnos el mundo. Cuando por esta razón la Enciclopedia, sobre todo por influencia de la evolución que experimentó Diderot, superó esta concepción escéptica y comenzó a aceptar cada vez más el materialismo, D'Alembert sintió la necesidad interior de retirarse.

Incomparablemente más interesante entre los hombres que pertenecieron a este círculo es DENIS DIDEROT (1713-1784), una naturaleza espiritualmente profunda y, más aún, ricamente dotada. Destinado originariamente al sacerdocio, pasó luego al estudio del derecho y terminó por escoger la forma de vida del escritor independiente que mejor le adecuaba, y hasta su muerte pasó todas las alegrías y dolores de esta posición. Profundamente sumergido en el movimiento espiritual de su época, vinculado por muchos hilos de interés científico con todas las figuras literarias importantes de Francia y de Inglaterra, relacionado por innumerables amistades y vinculaciones con casi todos los pensadores contemporáneos, expone el proceso evolutivo de la filosofía de la Ilustración en Francia con la perfección a que no llegó ningún otro. De ahí que no se encuentre en él un pensamiento unitario, que se mantenga siempre igual; pasa del teísmo creyente al deísmo escéptico, y de éste al naturalista, para terminar en un panteísmo bastante aproximado al materialismo. Él es el microcosmo de la Ilustración francesa o, hablando con Leibniz, su mónada central. Por eso, resulta fácil encontrar en sus diversos escritos, a menudo hasta en un mismo escrito, contradicciones más o menos violentas, como por ejemplo en el caso de las *Pensées philosophiques*, que representa un momento de transición. Esta impresión de contradicción, inherente a toda su personalidad, se intensifica

aún por un contraste originario, que afecta tanto al hombre como al escritor. Dotado de un temperamento profundamente idealista, tiene al mismo tiempo una sensualidad fuerte y vivaz, y por ella las teorías sensualistas, eudemonistas y materialistas que lo rodean cobran una influencia cada vez más grande sobre él, con la que, sin embargo, siempre está en lucha su fundamental temperamento idealista. Esta impresión de falta de unidad se completa además por la multilateralidad enorme de su pensamiento y de sus obras, por la vehemencia agitadora de su actividad literaria y por la continua fragmentariedad de su actividad espiritual, que necesariamente era acarreada por aquélla. La luz de este espíritu jamás se nos presenta pura, siempre la vemos como a través de un prisma multicolor.

Pero para reunir en una sola persona todos los elementos culturales de la época y compenetrarse de ellos y revivirlos como las fases de desarrollo de un solo individuo, era menester un genio de naturaleza camaleónica como el de Diderot. Por eso mismo también en él se encuentra relativamente poca originalidad creadora con respecto a los principios filosóficos. Pero posee una increíble facultad para percibir, captar, elaborar y exponer el elemento decisivo de todo problema. Difícilmente haya un solo pensamiento de la Ilustración francesa que con seguridad pueda serle atribuído a él solo, y no obstante es el pensador más importante de aquel período, por cuanto en su desarrollo incesante se vale de todos los elementos dispersos en torno suyo. En él se puede estudiar *in nuce* toda la filosofía del siglo pasado; pero aún sin él se tendrían todas sus partes. Pero en él todo encuentra la más feliz expresión, mientras que, por otra parte, cabe dudar si sin la obra suya aquellos elementos singulares habrían tenido la íntima relación que presentan en la realidad. Si lo característico de aquella época reside en la comunidad de pensamiento de la sociedad parisiense, no cabe duda que en su concepción espiritual no puede haber habido un miembro de enlace más vivaz que él. Fué como un viento fecundador, que llevó de arbusto en arbusto la semilla de la idea, y su influjo estribaba en que él era una personalidad importante, en el sentido mejor de la palabra. Todo su ser se exhalaba en una fogosa genialidad; pero las raíces de esta disposición estaban en ese ímpetu ideal de su vida íntima, que jamás perdió. Es verdad que rara vez sus escritos lo presentan en esta altura ditirámbica de su genialidad, pero todas las descripciones de los contemporáneos dan a entender, que con mucha frecuencia se la encontraba en su trato personal. Como conversador debía ser aún más eficaz que como escritor; según el testimonio hasta de sus detractores, poseía una elocuencia verdaderamente arrebatadora, esa elocuencia que "brota del alma y con un placer vigoroso conquista los corazones de todos los auditores". En última instancia, las razones de este efecto estaban en el hecho de que a pesar de todas sus variaciones metafísicas, conservaba inquebrantable en sí la fe en la virtud. Lo que para Bayle y Voltaire era una opinión seria y casi tímida: que las raíces de la moral se fundan inconmovibles

en la natura humana, fué para Diderot, en cambio, una convicción entusiasta. Él fué el prototipo del entusiasta de la virtud, que Shaftesbury había descripto antes que él.

Resultaba comprensible que su primer escrito, *Principes de la philosophie morale ou essai sur le mérite et la vertu* (París, 1747), fuera, en su conjunto, nada más que una elaboración del escrito correspondiente de Shaftesbury. Del orden de la naturaleza surge, para él, en espléndidos colores, la imagen de la verdad, de la belleza y de la bondad divinas. Pero su fe en Dios no se limita a esta base racionalista; al mismo tiempo muestra ser un cristiano creyente y un creyente en la Revelación, pero a la vez tiende, con actitud casi mística, a trascender las formas confesionales. Allí donde la crítica de Shaftesbury se vuelve contra el teísmo cristiano, es evidente que él trata de atenuarla y de morigerarla, y la vida moral, en este primer estado de su desarrollo, aparece aún como un efluvio de la vida religiosa. Pero justamente en este último punto prevalece la influencia de Shaftesbury. Ya en los *Pensées philosophiques* (La Haya, 1746) el enlace está disuelto. En adelante busca la raíz de la moral, como Shaftesbury, en la esencia particular de la naturaleza humana, donde la ve desarrollada de ese apasionado amor por el bien, sin el que, según el pensador inglés, nunca ha acaecido ni acaecerá nada grande. Con gran amargura combate la deducción de la moral del egoísmo, como lo había hecho Lamettrie, así como más tarde también trazó, en ese mismo punto, los límites entre él y Holbach. Pero es particularmente importante el hecho que haya llegado a la convicción de la independencia de la moralidad de las intuiciones metafísicas de la religión. Además de la crítica escéptica de los deístas ingleses tuvo importancia para él también la de Bayle, y con ella la gran doctrina positiva que éste había proclamado. Debido a esto adopta un punto de vista en el que el escepticismo se funde aún de un modo poco claro con el deísmo. Polemiza de un modo muy violento contra el ateísmo, que puede ser refutado, dice, por la más tenue ala de mariposa, mientras que todo el bello ordenamiento finalístico de la naturaleza lo niega y anula completamente. Pero después de haber desarrollado en toda su extensión la demostración teleológica de la existencia de Dios, los *Pensées* agregan un capítulo en que analizan con la más incisiva agudeza la fuerza demostrativa científica de estos argumentos de acuerdo a los principios de la verosimilitud. Ateniéndose a la demostración por convicción íntima, duda del valor científico de la misma. Pero es verdad que el Dios en que cree Diderot es distinto al de la fe común. Ya se ha colocado reciamente frente al dogma positivo y se atreve a emitir la frase audaz de que si Dios fuese tal como se lo imaginan los creyentes, sería de desear que no existiera. Por eso, su pensamiento se vuelve ahora, animado por el mismo entusiasmo moral, a la polémica contra las formas eclesiásticas de la vida religiosa. Participa en la lucha contra la autoridad de la Iglesia con todas sus energías, y la idea de la Enciclopedia surgió sobre todo de este propósito. Todos

los artículos que escribió desde un principio, pero sobre todo desde el séptimo volumen en adelante, se colocan en este punto de vista. Es verdad que los violentos ataques a la Enciclopedia por parte de las autoridades del Estado y de la Iglesia, que pusieron en peligro su continuación, sin duda le impusieron cierta mesura y alguna adaptación; pero para el que sabía leer, sus concepciones siempre estaban disimuladas por un velo muy transparente.

Pero Diderot no podía quedarse en eso. Los elementos más radicales del pensamiento francés, los escritos de Lamettrie, Condillac, Robinet, el trato con Grimm, Holbach, etc., lo atrajeron irresistiblemente, contra el instinto idealista de su naturaleza, a la concepción naturalista y lo acercaron a la materialista, lo que provocó una contradicción cada vez más evidente en su esencia. Ya en las *Pensées sur l'interprétation de la nature* (París, 1754) también dejó caer la hipótesis de la divinidad [1]. Para él, la naturaleza es ahora un gran instrumento que se desenvuelve solo. Diderot se ha tornado panteísta. Acepta la teoría de Buffon sobre las moléculas orgánicas y ya, antes que Robinet, la combina con una hipótesis sobre la capacidad de sensación de los átomos, hipótesis que él toma más en sentido dinámico que en sentido materialista. Para él, la sensación está en cierto modo ligada a los átomos y cree que aquélla se libera en el contacto inmediato de éstos, de manera que las sensaciones de los diversos átomos adquieren la capacidad de fundirse entre sí. A partir de esta base, se apodera luego de las teorías sensualistas y, de acuerdo al principio psicológico de la asociación, trata de derivar del doble contenido de las sensaciones, en parte, la serie del pensar, en parte, la del querer, lo que naturalmente lo lleva a una negación tanto de la libertad como de la inmortalidad. En el lugar de la psicología se coloca el mecanismo de la fisiología nerviosa, y en este sentido Diderot pudo contribuir al *Système de la nature*. Pero también en esta concepción extrema mantiene el impulso idealista de su pensamiento. Jamás llegó a ser totalmente materialista, pero siempre siguió siendo panteísta, aún cuando eliminó el nombre de la divinidad y puso en su lugar el de la naturaleza. Su *Abrégé du code de la nature* que constituye el capítulo final del *Système de la nature*, delata —y esto fué señalado por primera vez por Alberto Lange— indiscutiblemente el estilo de Diderot; en él alienta un espíritu religioso. Invita a los hombres a ingresar por todas las cosas en el gran movimiento del mecanismo natural y a desembocar en la corriente legal de las cosas. A este gran complejo lo presenta con rasgos tan grandiosos y conmovedores como jamás podía haberlo hecho el simple materialismo. Y de esta manera, esta obra, la más árida de todas, termina con un ditirambo.

1 Este giro en el pensamiento de Diderot aparece aún más claro y explícito en los escritos inéditos en vida suya y publicados sólo en 1830, sobre todo en el *Entretien de d'Alembert et de Diderot* y en el *Rêve d'Alembert*. Recientemente se puso en duda la autenticidad de estas obras póstumas.

Sobre estas últimas concepciones naturalistas de Diderot se funda también su actividad estética. Al principio había admitido el ordenamiento finalista de la naturaleza y se había valido de la demostración teleológica de la existencia de Dios, pero ahora, el *Système de la nature* lo niega. Si en la naturaleza no existen formaciones regidas por una finalidad y si todo es por igual el producto de una necesidad inevitable, tampoco puede existir una norma para juzgar esas formaciones; y si, de acuerdo al principio empirista de la filosofía francesa del arte, las artes figurativas se fundan en la imitación de la naturaleza, tampoco pueden existir ideales para ella. En tal caso el jorobado vale tanto como un Apolo y el ideal del arte no es más que una limitación del modo de pensar de los hombres, atenida al prejuicio teleológico; en el lugar de este ideal debería colocarse el principio de la consecuencia de la naturaleza o la imitación de la necesidad mecánica, por la cual ésta, aún allí donde se desvió de las vías habituales, no se detiene ante ninguna consecuencia de las formaciones naturales. En tal caso ya no existiría un deber moral, sino sólo una coacción. Al subordinar de esta manera lo bello a la verdad consecuencial, se elimina toda diferencia de belleza, pues en la realidad todo es consecuentemente verdadero. En este sentido, Diderot representa, en su modo tajante y brillante, el naturalismo estético, que ya no hace distinción de principio entre las funciones del arte y las de la ciencia, y rebaja el arte a una copia carente de ideal de una realidad cualquiera. Este fué el motivo por el cual Goethe, en sus observaciones a la traducción del *Essai sur la peinture* de Diderot, puso de manifiesto todo el idealismo de su conciencia de artista.

Todo el fermento del pensamiento francés se concentró, con admirable multilateralidad, en Diderot; pero no puede decirse que al mismo tiempo encontró en él la misma claridad y perfección. También por eso él representa el verdadero tipo del pensamiento de la Francia revolucionaria. En su vasta evolución muestra en sí todas las masas de pensamiento que medraban allí; pero también en él se revela una vacilación y un ir y venir, hasta el final, tal como ocurría en la nación. Si se hubiese intentado dar a todo este movimiento una conclusión radical y unívoca, Diderot jamás podía haber adherido a esta tentativa, a pesar de que él estuviese en la proximidad espiritual de los hombres que, más limitados que él, creían haber hallado el fondo de la ciencia.

§ 45. EL *SYSTÈME DE LA NATURE*

Estos hombres se llamaban ellos mismos filósofos. Este nombre, que al principio tenía algún viso irónico, les venía de una comedia, auténticamente mala, de Palissot; pero terminaron por adoptarlo con toda seriedad. Se contaba entre ellos una gran parte de los sabios que colaboraban en la Enciclopedia, además NAIGEON, GALIANI y otros. Pero los que daban la pauta al conjunto eran dos alemanes, GRIMM (1723-1807), quien, además del papel de filósofo desempeñaba otro, mucho más dudoso, de agente político, y cuya correspondencia literaria, publicada en el siglo XIX, constituye, junto con la de Diderot, el elemento más completo para conocer la modalidad y la actividad de estos hombres; y junto a él, ante todo el barón DIETRICH VON HOLBACH (1723-1789), que, nacido en Heidelsheim en el Palatinado, vivía en París de su gran fortuna, y cuya casa hospitalaria constituía el centro de reunión de todos ellos. De este círculo salió la obra que se vanagloriaba de ser la conclusión de la filosofía y que con justa razón fué llamada la biblia del materialismo. Apareció como impresa en Londres en 1770, pero en realidad fué publicada en Amsterdam, con el título de *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral par feu Mr. Mirabaud*. El seudónimo, transparente a pesar de la biografía antepuesta de Mirabaud muerto en 1760 como secretario de la Academia francesa, impidió por mucho tiempo que se supiera quien era su verdadero autor. Se creyó que era Diderot, el matemático Lagrange u otros. Después de la publicación de la correspondencia de Grimm, ya no quedó ninguna duda que el verdadero autor en su parte principal era Holbach, aunque Grimm, Diderot, Lagrange y Naigeon habían colaborado en algunas partes.

Las características de Holbach se manifiestan claramente, no sólo en la subdivisión doctrinaria y sistemática del conjunto, sino también en el árido desarrollo de las partes singulares. En el lugar de la polémica ligera y ágil que los franceses habían llevado a todos los terrenos, se colocó una pedantería rígida y pesada. En esta obra la mariposa de la Ilustración está ensartada e inmovilizada. En lugar de esa exposición picante por el modo de velar y sofística por el modo de ocultar, predomina una honestidad y una sinceridad profundamente alemanas. En esta obra fluye la sangre pesada de un germano. El materialismo es seco y se ha hecho aburrido y ha eliminado en lo principal todo rastro del naturalismo poético. Eso permitió decir a Goethe que esta obra le resultó a las nuevas generaciones de Alemania "tan vieja, tan gris, tan cenicienta y tan fúnebre" que no podía ser peligrosa para nadie. La pesadez ávida de sistema de la antigua erudición alemana se había apoderado del pensamiento francés, y mientras los verdaderos franceses habían llevado contra la autoridad religiosa y contra la concepción del mundo de la misma una escaramuza frívola en parte y en parte apasionada, pero siempre ingeniosa, el *Système de la nature* oponía, diametralmente con profunda seriedad, un sólido edificio de doctrinas articuladas al conjunto de ideas religiosas: dogma contra dogma, acusación herética contra acusación herética.

Holbach lo hizo porque creía estar convencido de los peligros morales y los daños sociales que entrañaba la religión en general y el cristianismo en particular, y porque consideraba que era una obra buena, en interés de la sociedad humana, colaborar en la destrucción de dicho adversario. Todas las ideas contra el epicureísmo, reanimadas por La-

mettrie, están representadas en el *Système de la nature*. La fe en lo suprasensible sería la raíz de todos los males morales y sociales. Pero toda superstición, todo necio temor a los poderes incognoscibles inventados por nosotros mismos y sus consecuencias, todos los lazos jerárquicos que carga la humanidad en la vida espiritual y social, son el resultado, según enseña Holbach con Epicuro y Lamettrie, de nuestra ignorancia sobre la naturaleza. Aquel que la conoce y la comprende se libera de sus cadenas. Por eso el *Système de la nature* pretende contraponer honestamente y sin reticencias a estas invenciones lo que llama verdad del conocimiento de la naturaleza. Es cierto que Holbach está convencido que esta verdad, a causa de los prejuicios profundamente arraigados en las almas humanas, tardará en abrirse camino y le costará mucho trabajo hacerlo, de manera que la nueva doctrina al principio sólo será aceptada en un círculo muy reducido. Por lo mismo se opone más recia y violentamente contra aquellos, que por cualquier interés de clase quieren cercenar la difusión de esta verdad. En este punto la Ilustración francesa se vuelve con toda conciencia contra el carácter de la Ilustración inglesa. La opinión de la gente, para la que las ideas y las instituciones religiosas son un medio de policía indispensable para el orden social, sería más o menos tan sabia como si se quisiera que la sociedad tomara veneno para vigorizar sus energías. La verdad debe ser proclamada en alta voz, y llegará su tiempo por tarde que sea.

Esta nueva verdad se anuncia con un dogmatismo relativamente crudo como una teoría de la naturaleza puramente materialista. En este sistema de la naturaleza no existe más que la materia y la energía del movimiento inherente a la misma desde el principio. La idea de una materia que en sí carece de movimiento y requiere una fuerza que exista independientemente de ella, es considerada por Holbach, así como por Lamettrie, como una abstracción errónea. La materia siempre es móvil y siempre se mueve por sí misma. Lo que motivó esa falsa abstracción es la apariencia de reposo que tienen de tanto en tanto, las partes aisladas de la materia. Pero esta apariencia sólo es la consecuencia del hecho por el que el resultado de la fuerza móvil es obstaculizado por la acción contraria de otra fuerza. Si la piedra en tu mano está en reposo, notarás que tiende a moverse y sabrás que es únicamente la fuerza muscular la que lo impide. El reposo es un caso especial del movimiento. De tal manera la mecánica es aprovechada por el materialismo. En esto el *Système* establece tres formas básicas de este movimiento. Una nace de la tendencia de la naturaleza a conservar siempre el estado de movimiento ya existente, es decir, de la inercia; esta forma de movimiento existe en todo átomo singular. Las otras dos formas se desarrollan de las relaciones de los átomos entre sí; en parte tienden a aproximarse, en parte tienden a alejarse unos de otros. Estos movimientos relacionados son la atracción o la repulsión. Quiere decir que se consideran como sustratos de los movimientos siempre a los átomos. Es posible, dice Holbach, que su verdadera esencia no nos pueda ser conocida, pero

lo que sabemos de ellos, es también aquello que exclusivamente puede interesarnos, es decir, aquellas de sus cualidades que obran sobre nuestros sentidos y se dan a conocer a los mismos.

Todo movimiento es cambio de lugar de los átomos; pero este cambio de lugar es visible, como el de los complejos de átomos mayores que llamamos cuerpos, o bien invisible, como la modificación molecular en el interior de dichos cuerpos. A éstos los llamamos orgánicos mientras no estamos en condiciones de explicarlos mecánicamente, mientras que los llamamos espirituales cuando no podemos percibir el movimiento mismo, por lo cual los consideramos de naturaleza distinta. Esta conclusión destruye el mundo inmaterial. Aquello que se toma por la "naturaleza psíquica o moral del hombre" sólo consiste, por lo tanto, en los movimientos invisibles que se producen en los nervios y en el cerebro humanos. La confusión del estímulo físico y el fenómeno psíquico que de él resulta, que caracteriza a todo materialismo moderno, está aquí, aunque ingenuamente, muy a sus anchas. Al desenvolver esta idea, el *Système de la nature* agrega un nuevo argumento a las razones enunciadas por Lamettrie. Se pregunta qué se entiende en verdad por todos esos seres espirituales de los que abusa tanto la metafísica y la doctrina de la Iglesia, y los considera una inútil y abstracta duplicación de la realidad material. No se conforma la gente con hablar de la actividad del cerebro en el cuerpo humano, sino que vuelve a pensarla, la refina y la llama alma. No se conforma con hablar del gran complejo de fuerzas que obran entre los átomos, sino que se vuelve a pensarlo, lo refina y lo llama Dios. Pero esta duplicación, afirma Holbach, no explica más que la simple hipótesis de la materia y de sus fuerzas; y por lo tanto es una hipótesis inútil y por lo mismo nociva. Con esto llega a demostrar, en pocos trazos y de una sola vez, el materialismo y el ateísmo.

Tampoco aquello que el *Système* llama "naturaleza" es una fuerza fundamental —pues esto conduciría al panteísmo—, sino más bien sólo una suma de todos los cuerpos en el complejo, desde este punto de vista naturalmente inexplicable, de sus movimientos. Pero en este complejo, continúa Holbach, los cuerpos actúan sólo de acuerdo con la necesidad inevitable de la ley causal. El resultado de todas las fuerzas atómicas siempre es el mismo; y en un círculo eterno se sustituyen mutuamente según determinadas leyes. Holbach no da explicaciones sobre el origen de dichas leyes; las acepta con el complejo de los átomos, cuya concepción es imposible, pero que está dado. Con los elementos de corpúsculos dispersos, esa triple necesidad de movimiento, de inercia, atracción y repulsión constituye un sistema solar tras otro, para volver a dispersarlos luego en los átomos. A grandes rasgos y sin entrar en el desarrollo de las particularidades, y apoyándose en la antigua visión cósmica de Demócrito, se plantea aquí esa hipótesis de la astrofísica que tuvo su nombre de un gran matemático, Laplace, y de un gran filósofo, Kant. El *Système de la nature* trata de seguir el mismo proceso cíclico

de la necesidad física en la vida terrena y demuestra como los tres reinos de la naturaleza están relacionados entre sí, por cuanto los cuerpos llamados inorgánicos son acogidos en la vida vegetal, los vegetales en el proceso de nutrición de los animales, y el organismo animal, después de su destrucción, vuelve a la primitiva forma inorgánica.

Pero este círculo de acción conjunta sólo está condicionado por una necesidad estrictamente causal. En la naturaleza no entra en cuestión ni la finalidad ni el orden. Lo más grande y lo más pequeño, lo más común y lo más monstruoso están juntos, con valor igual, producidos por una necesidad idéntica carente de toda finalidad. Una ordenación y un juicio de valoración de las cosas, que sólo podría ser pensado en base a una norma cualquiera, sólo es soñado por la limitación de la inteligencia humana, que atribuye a la naturaleza sus propios fines. Con esto ingresó un elemento espinocista en el sistema materialista. Era el punto en que se separaban el materialismo y el deísmo. Ambos proclaman el mecanismo de todos los fenómenos naturales. Pero en este mecanismo el deísmo ve un orden que indica la existencia de un artífice inteligente, el materialismo de Holbach, empero quiere eliminar también este último vestigio de antropomorfismo y de doctrina eclesiástica, como lo llama él. En el lugar de la Providencia que el deísmo había dejado subsistir bajo el nombre de finalidad común del mecanismo material, Holbach coloca ahora la necesidad absoluta de las leyes naturales. Esto provocó, en torno a este punto, la áspera polémica de Voltaire contra el *Système de la nature*.

Pero este sistema, por el contrario, declara que el único sistema consecuente es el que enseña la disolución de todas las cosas en la materia y el movimiento necesario de la misma. El dualismo que contiene aquella duplicación sistemática es, según él, un absurdo inconcebible. Por eso mismo Holbach se da perfecta cuenta de lo difícil que le resulta refutar el sistema que se opone netamente al suyo, el del espiritualismo de Berkeley, y trata de conseguirlo declarando, como lo había hecho Condillac en el aspecto metafísico, que si bien el sistema es lógico, es una locura lógica.

Los resultados negativos son evidentes. Ante todo, el ateísmo sistemático; toda la segunda parte se ocupa de una crítica del concepto de Dios, muy poco original comparada con las partes precedentes. Trata de demostrar como esta supersticiosa duplicación del concepto natural nació del temor y la ignorancia sobre los fenómenos naturales extraordinarios. Pero en realidad el contenido de este concepto es puramente negativo, es la hipóstasis de la negación de la materia. Todos los seres que se colocan más allá de la materia, son imaginarios. En este sentido el *Système* combate no sólo la fe de la Iglesia, sino también el deísmo, por cuanto trata de demostrar que éste, a pesar de todo, siempre debe recurrir de alguna manera a representaciones supersticiosas, y combate hasta al panteísmo, por cuanto, en su mismo nombre, mantiene en pie un último vestigio de concepción religiosa. Polemiza contra todas las

religiones, no sólo por su falsedad teórica, sino también por razones morales y sociales. En la fe en Dios ve la fuente principal de la corrupción y de la miseria humana. El ateísmo, en cambio, libera al hombre del necio temor al diablo, protege contra los inútiles remordimientos —y acá Holbach encuentra oportunidad para protestar sobre todo contra Lamettrie— y no sacrifica, como todas las religiones, el placer de la vida terrena a la vacía quimera del más allá.

En estas últimas afirmaciones vuelve a reconocerse el eudemonismo materialista. La fusión comenzada por Lamettrie se ha cumplido totalmente. En el *Système*, también el hombre, naturalmente, no es más que un cuerpo como los demás. Su pensamiento es una función del cerebro, su voluntad es actividad de los nervios motores, por alma sólo puede entenderse algo negativo. Es una no-cosa, y la libertad y la inmortalidad no son más que ilusiones. La física de los nervios ocupa el lugar de la psicología y sólo desde este punto de vista fisiológico se puede entender la transformación de las sensaciones en pensamiento y la de los estímulos en voluntad. Es obvio que en este punto se incorpora una gnoseología sensualista; y también un eudemonismo de la moral sin reticencias. Las tres formas fundamentales del movimiento material, la inercia, la atracción y la repulsión retornan como formas moleculares e invisibles, como egoísmo, amor y odio y con estos elementos se construye como la vida física, también la psíquica. Pero considerar estas formas del movimiento como inmateriales es sólo producto de un malentendido, y siempre será mejor recurrir al consejo del médico que al médico de almas. Pero si en cada acto de la voluntad se trata de saber la manera mejor con que se provee al bienestar propio, el *Système* responde que el interés bien entendido del hombre siempre está en relación con el de la sociedad. De esta manera, la moral de Holbach adopta el tinte social del utilitarismo de la psicología asociacionista y confiere particular importancia a la virtud civil, como fundamento de todas las demás. Pero su concepción de toda la vida histórica y social demuestra al mismo tiempo una visión amplia y profunda. Considera a la historia desde el punto de vista de un poderoso mecanismo de movimientos complejos; en las transformaciones violentas de la vida estatal ve algo de la naturaleza de los huracanes y de los terremotos; deduce que éstos, lo mismo que aquéllos, son necesarios por la ley natural como desencadenamiento de fuerzas elementales y se justifican por lo mismo; y, como partidario personal de la soberanía popular, predice la tempestad de la revolución, cuyo comienzo coincide con el año de su muerte.

El desarrollo del pensamiento francés exigía que todos sus elementos aparecieran ante el público en forma cuidadosamente pulida. Pero esta consecuencia, la más extrema de todas las suyas, en su árido sistematismo y en su prosaica sobriedad, no respondió a las necesidades de su tiempo. El *Système de la nature* no se impuso. En vano Holbach aderezó en su escrito *Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (París, 1772), como lo dijo acertadamente Grimm, el

materialismo al gusto de las camareras y los peluqueros; en vano Helvecio dió en su *Vrai sens du système de la nature* (Londres, 1774), junto a otras exposiciones populares, una elegante síntesis del sistema; el público permaneció frío, y los escritos adversos caían como lluvia. Francia que tendía con toda pasión a librarse de la miseria, no podía entusiasmarse por la árida ley de la necesidad natural, ante la que todo parecía tener el mismo valor, no podía conformarse con ella. La Revolución exigía otro profeta que el severo expositor sistemático del materialismo. Este profeta fué Rousseau.

§ 46. JEAN JACQUES ROUSSEAU

La mayoría de los pensadores de la Ilustración francesa fué más interesante por sus cualidades individuales, que por sus dones filosóficos; esto también se aplica a Voltaire y a Diderot, pero a nadie más que a JEAN JACQUES ROUSSEAU. Los intrincados caminos de su vida exterior y de su vida interior, con recios contrastes de luces y sombras, son conocidos a través de sus *Confesiones*, en que no pudo renunciar a coquetear tanto con sus debilidades como con sus cualidades. Nació en Ginebra en 1712 e, impulsado por una gran necesidad de cultura, logró elevarse por los caminos más extraños. Huyó de su aprendizaje y durante un tiempo fué sirviente de una rica dama y luego de un conde. Después de huir de esta situación, trató de vivir, hallando su subsistencia en los campos más diversos pasando de una aventura a otra, hasta que encontró refugio en casa de una protectora, junto a la que disfrutó favores poco envidiables. Cuando más tarde buscó su propia fortuna en París, sus múltiples estudios, aunque hechos sin método y sin la ayuda de nadie, y las brillantes cualidades de su espíritu, le dieron derecho a un lugar en los círculos cultos de la capital. Personalmente inició una relación incomprensible, que lo comprometió hasta la muerte, vivió en el círculo de los Enciclopedistas y llamaba amigo a Diderot. Mientras tanto lo incitó una encuesta de la Academia de Dijon a escribir el *Discours sur les sciences et les arts* publicado en 1750, que de golpe le granjeó una fama europea y lo colocó entre los más celebrados escritores de Francia. Su cultura científica era incompleta, su pensamiento filosófico superficial, su lógica carente de método e indisciplinada. Pero su estilo era brillante y cautivador como el de Voltaire, y superaba su estilo por un embriagador hálito de entusiasmo, que prevalece en todos sus escritos. Tuvo un éxito inmenso; encontró más admiradores y secuaces que Voltaire dentro y fuera de Francia y a la juventud de Alemania literaria le resultó incomparablemente más simpático que aquél. Pero la disidencia entre él y la sociedad, que aparece en sus escritos, era totalmente personal. A pesar de toda la simpatía que despertaban sus obras, estaba solo. Su pensamiento original lo había colocado frente a todos los partidos. Además, en este hombre, cuyo dogma

capital era el de la bondad originaria e indestructible de la naturaleza humana, se manifestaba una enfermiza desconfianza frente a los demás, y esta desconfianza tenía su raíz en una ambición ilimitada y que se fué intensificando hasta dar pruebas evidentes de una manía de persecución. Pasiones salvajes y experiencias dolorosas contribuyeron a tornar sombrío su espíritu, y su estado de ánimo se caracteriza de la mejor manera en el hecho de que después de que Hume lo hubiera invitado y hospedado en su casa en Inglaterra, no tardó en disgustarse con él, en la falsa creencia que su benefactor conspiraba contra él con sus enemigos. De regreso en el continente, vivió, aislado de todos, en distintos lugares que le ofrecían sus admiradores acomodados, y murió solitario y amargado en 1778 en Ermenonville.

Rousseau no asistió a la Revolución, y a pesar de que con toda sinceridad se refiriese con horror a cualquier movimiento violento, sin embargo sus escritos han preparado la Revolución francesa más que los de cualquier otro. Rousseau es el filósofo de la Revolución; ésta no fué más que el desarrollo de sus doctrinas y en esto estriba su importancia cultural y filosófica. El motivo está en que ninguno ha formulado con tanta precisión, en forma filosófica, el problema cultural del mundo moderno. La cultura científica y artística había llegado a ser, por el Renacimiento, una de las fuerzas sociales, y como ya los pensadores del Renacimiento habían combatido por su cultura, ahora los de la Ilustración lucharon por el problema social de la cultura: cuanto más democrática era la Ilustración, tanto más exigía que la razón pronunciase la palabra decisiva sobre la forma que hubiera de darse a la vida humana, tanto más grande se hacía la importancia del problema de la relación en que se halla la cultura espiritual con la felicidad de la humanidd. Este problema constituye, pues, el centro del pensamiento de Rousseau. Pero justamente en su respuesta se manifiesta la profunda contradicción existente en su naturaleza. El rasgo más noble en su desarrollo juvenil, tan desordenado, había sido su necesidad de instrucción, mientras que la obra que le había dado fama contenía la prueba que la cultura es una desviación del estado natural, es decir, del estado normal de la humanidad. Fué un estudioso discípulo de la Ilustración; siendo por un lado el más radical representante y por el otro uno de sus más decididos adversarios. La discusión de los problemas de la sociedad y sobre todo la que se refiere a la posición que ocupan en ella la cultura y las clases cultas, estaba de moda en Francia en aquellos momentos. Pero la paradoja que —prescindiendo de las insinuaciones ocasionales de Mandeville y Lamettrie— encuentra su expresión más original en Rousseau, produce tanta más impresión por cuanto hería en el corazón la situación de Francia. Esos círculos de la sociedad de París, en los que había sentado sus reales la cultura de la Ilustración, llevaban, sobre el fondo oscuro de un pueblo oprimido y sumido en la miseria, una vida, cuya profunda inmoralidad daba poderosas razones para dudar del valor social de la cultura espiritual; y Rousseau, divulgando este hecho, por su íntima solidaridad

con el pueblo, del que él mismo había salido, llegó a la conclusión, que la cultura, con todas sus transformaciones en la vida científica, artística y social, en el fondo no había hecho más que alejar la humanidad de esa condición que debe constituir el ideal de la sociedad. Con sus efectos demostró que la cultura espiritual conducía al absurdo. Veía en ella la raíz del mal que sufría la sociedad, y a todo el complicado mecanismo de la vida cultural de los hombres, con sus deficiencias morales y físicas consideradas por Mandeville como supuestos necesarios de la misma, oponía un ideal de la edad de oro. Describía al hombre tal como había salido de manos de la naturaleza, como un niño feliz que reposa en el regazo materno y encuentra en ella satisfechas todas sus necesidades, y creía que la cultura lo había arrancado de esta felicidad, con lo que corrumpió su carácter, su pensamiento y su voluntad. En estas afirmaciones de Rousseau y más aún en la forma poética de su novela *La nouvelle Héloïse*, publicada en 1751, se expresa una nostalgia personal, la nostalgia de las montañas de su patria suiza nativa, en que había pasado soñando los días más bellos de su infancia, la nostalgia de una vida idílica, que se apoya en la naturaleza y se conforma con ella. Pero al mismo tiempo se expresa también una nostalgia más profunda, que siempre ha sobrecogido al hombre culto en los períodos de miseria y de desorden: la nostalgia de una forma natural de entregarse a la vida de los hombres. Este anhelo fáustico, que animaba también al Renacimiento, sólo había encontrado satisfacción en una mínima parte, y el desarrollo de la cultura moderna había producido, sobre todo en Francia, una situación que no hacía más que intensificar ese sentimiento de la naturaleza. A pesar de toda la ciencia y de todo el arte, el mundo no había mejorado; más oprimido y desordenado que jamás, la sociedad mantenía el propio equilibrio, perdido desde hacía mucho tiempo, mediante un artificial engaño. Es un mérito de Rousseau haber desgarrado el velo de este engaño. Y en esto reside su posición contraria a la Ilustración. Sin reticencias mostró cómo todas las conquistas de la ciencia pasaron por encima de las necesidades sociales, sin dejar ninguna huella, y cómo el refinamiento de la vida, que resulta de la cultura, no ha hecho más feliz a la humanidad, por el contrario, la ha tornado más miserable.

Pero no se conforma con esto. Quiere descubrir la raíz más profunda de esta miseria y se pregunta en qué estriba el efecto nocivo de la cultura. Toda cultura es división del trabajo; necesariamente desarrolla la desigualdad entre los hombres, y en esta desigualdad, dice, está el origen de todo el mal. Evidentemente estas consideraciones de su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1753) se perfilan sobre el fondo de situaciones en que de hecho esta desigualdad de los hombres se había realizado al máximo, y, como es natural, todas estas ideas son explicables sólo teniendo en cuenta que desde el Renacimiento la cultura se había convertido justamente en la palanca más fuerte de la desigualdad social de los hombres. Éste es el punto en que Rousseau se coloca directamente ante el secreto de la cultura moderna. Su problema, cada vez más candente, es el del grado del desarrollo que puede tener entre los hombres el bien supremo de la civilización, la cultura, sin tornarse peligrosa para la sociedad. Rousseau demostró que ya los primeros grados del progreso de la cultura han favorecido la desigualdad de la que surge el mal. Cada paso con que la humanidad se elevó por encima del estado de naturaleza, ha tornado esa desigualdad más grande y más pesada. Con la institución de la propiedad se creó la oposición entre riqueza y pobreza, la institución de la autoridad dividió a los hombres en fuertes y débiles; el uso arbitrario de la autoridad terminó colocando al siervo en manos del amo. En abierto contraste con Hobbes, Rousseau trata de demostrar que la vida estatal y, en general, todo el estado cultural es el *bellum omnium contra omnes*. La vida cultural del hombre es la forma más cruel y refinada de la lucha por la existencia. El verdadero estado natural, tal como se lo imagina Rousseau, es el de la paz idílica, en que el hombre viviría sin vínculos sociales, limitado a las necesidades naturales y de acuerdo a las leyes de la naturaleza, un ideal al que Voltaire objetaba con toda razón que quería volver a hacer del hombre un animal. Estas ideas no estaban desvinculadas literariamente de las novelas robinsonianas, en que ya se había refugiado la poesía inglesa y alemana, hastiada de la vida cultural.

Sin embargo Rousseau no es un soñador que creía poder restaurar inmediatamente ese estado natural. La cultura con sus males es un hecho. El hombre, nacido en medio de la sociedad, ya no puede desarrollarse como un salvaje. El estado de naturaleza se ha perdido para siempre; ni siquiera es lo supremo que puede alcanzar el hombre; en el progreso para trascenderlo es posible un perfeccionamiento de la naturaleza humana, sólo que esta posibilidad no se encuentra en la dirección seguida hasta ahora por la historia. Pero, ante todo, será preciso eliminar, en lo posible, las consecuencias nocivas del desarrollo seguido hasta ahora. En tales circunstancias, frente a la miseria del presente, sólo se impone una tarea: la de imprimirle a esta vida cultural una dirección que vuelva a aproximarla al estado de naturaleza. Esta dirección debe serle impresa tanto al individuo como a la sociedad. El hombre cultural moderno no puede criarse salvajemente; necesita una educación, pero una educación que no lo deforme, sino que lo desarrolle de acuerdo a la naturaleza. La sociedad moderna ya no es sólo una suma de individuos naturales, sino que necesita una forma legal de su comunidad, pero no una forma que erija el principio de la desigualdad, sino una forma que se funde en la igualdad natural de todos y que garantice a cada uno el respeto de su derecho originario. De esta manera, las propuestas positivas de Rousseau desembocan en una teoría pedagógica y en una teoría del Estado.

La obra pedagógica *Emile ou l'éducation* (publicada en 1762) procede por muchos de sus detalles de Locke, pero la tendencia pedagógica lockeana que más acentúa es la del individualismo. Según ésta, el desarrollo de la individualidad natural constituye la norma conductora de

la educación. La educación, cualquiera de las existentes hasta entonces, ha impedido tal desarrollo en el cuerpo y en el espíritu; en el cuerpo, con un sistema de artificios y con la represión de las necesidades más naturales del movimiento; en el espíritu, con una enseñanza de carácter puramente autoritario y con una instrucción unilateral y teórica. En cuanto al primer punto, Rousseau pone de relieve todo el naturalismo de su temperamento; exige que el niño se desarrolle en la naturaleza y en un despliegue libre de todas sus necesidades, y aún va más lejos en sus exigencias que Locke, por cuanto reclama que en primer lugar se tenga en cuenta la educación corporal. Si bien con esto daba pábulo a las exageraciones del filantropismo alemán, no debe olvidarse que también el gran reformador de la pedagogía moderna, Pestalozzi, se apoyó en Rousseau. La formación intuitiva del pensamiento individual y el desarrollo independiente del carácter personal, con cuya realización sistemática Pestalozzi venció la unilateralidad del filantropismo, tampoco habían sido olvidadas por Rousseau, por más que no pueda negarse que la poca estima que mostraba sobre todo por la enseñanza teórica fomentó decididamente esa unilateralidad. En cuanto a la educación psíquica, en cambio, Rousseau hizo época porque buscó como centro de interés ese elemento que constituye el fondo natural de toda actividad anímica: el sentimiento. Remite la limitación de la vida cultural sobre todo al hecho de que el sentimiento originario ha perdido en todos los campos sus derechos naturales, que no se le asigna ninguna importancia a esta voz íntima de la naturaleza y en cambio todo está dirigido exclusivamente por las reflexiones dictadas por la razón. Con esta idea básica Rousseau alza la voz contra el carácter racionalista de la Ilustración y con aguda sagacidad señala los límites de este sistema de educación. Hacer depender todo de la razón, disponer todo de acuerdo a principios abstractos: ésta era la tendencia fundamental de la Ilustración; una reflexión árida, carente de toda poesía, una frialdad antinatural era su consecuencia inevitable. Frente a esa situación, Rousseau ponía de relieve la energía elemental de la naturaleza humana. Anunciaba un evangelio del sentimiento. Se había erigido en intérprete del sentimiento que bullía en el pueblo oprimido y combatía violentamente a aquellos círculos que, orgullosos de su cultura científica, habían perdido todo contacto con las sensaciones naturales de su propio corazón y con la gran masa de los hombres. Luchaba por salir de esa árida Ilustración intelectual, y a esta aspiración absolutamente sana sólo podía darle la forma de la proclamación del derecho originario del sentimiento.

Desde este punto de vista Rousseau combatió las consecuencia radicales a que había llegado la ciencia francesa. Se separó de ellas, como lo confirma su retiro de la Enciclopedia, a causa del problema religioso. Según él, es una arrogancia dejar prevalecer, en estas cuestiones últimas y supremas de la vida humana, exclusivamente lo que puede ser reconocido por la ciencia. Este ataque no sólo se dirigía contra el materialismo, cuya árida falta de sentimiento indignaba en extremo al cálido corazón de Rousseau, sino sobre todo contra el deísmo, que quería limitar la propia fe a aquellas determinaciones que creía podía hacer inteligibles para el conocimiento científico. Frente a ellos la famosa *Profesión de fe del vicario saboyano* enseña una religión del sentimiento. Se evoca a Pascal cuando Rousseau no se cansa de afirmar que la religión no está en la cabeza, sino en el corazón y cuando le clama a la ciencia inane, que no es lícito tocar el sagrado contenido de los sentimientos. Con fogoso entusiasmo predicaba esta religión del sentimiento. Rechazaba el sensualismo que, en su estudio de las relaciones en que se traban los elementos de las representaciones, olvida el alma que los enlaza, que les agrega su propio contenido. Se comparó esta crítica con la de los escoceses, pero está encarada de un modo muy distinto. En el lugar de un sentido común teórico, que los escoceses pretendían encontrar por la vía de la autoobservación, la crítica de Rousseau coloca el sentimiento natural, y las áridas investigaciones, por sutiles que fueran las que ellos realizaron, están infinitamente lejos del fuego entusiasta que se desprendía del sentimiento de Rousseau. El rasgo común sólo está en la polémica contra la psicología asociacionista; tal como los escoceses, Rousseau niega que las ideas realicen sus combinaciones en el alma, sin la participación del alma.

Como toda religión de sentimiento, también la de Rousseau tenía una actitud crítica y polémica frente al dogma positivo. Para él, el dogma era una deformación erudita del sentimiento religioso natural, y recurriendo a la crítica deísta, trataba de representarlo como superfluo y nocivo. En esto le ocurrió como a los místicos, a cuyas convicciones religiosas nos remiten decisivamente, por más que él trataba de fundir a su manera propia, completamente original, el sentimiento religioso con el de la naturaleza. Se indispuso con todos los partidos: para unos era demasiado creyente, para los otros no lo era suficientemente. Los Enciclopedistas, que al principio habían creído poder considerarlo uno de los suyos, lo combatían cada vez que confesaba que tenía una verdadera fe profunda; los ortodoxos lo condenaban porque consideraba insubsistente la forma en que habían configurado la vida religiosa. Por lo tanto él estaba solo; pero solo únicamente en el mundo de los eruditos, en cuyas opiniones contrarias a las suyas él no veía más que arrogancia de la cultura. Pero detrás de él estaba la masa del pueblo, para cuyo sentimiento buscaba la expresión y la encontraba. Esta es la verdadera posición cultural de Rousseau: él es el portavoz del pueblo contra los eruditos, del sentimiento contra la cultura intelectualista.

Exactamente la misma posición adopta, en sentido político, en el *Contrato social*. También éste se funda íntegramente en las conquistas de la filosofía del derecho del Renacimiento y de la Ilustración. Pero, en contraste con las limitaciones históricas que habían llevado al con-

cepto del Estado constitucional, él funda su teoría del Estado mejor en el sentimiento de la libertad y de la igualdad jurídica, sentimiento que él considera inherente a la naturaleza humana. Esta obra constituye el complemento al escrito sobre la desigualdad de los hombres. Reconoce que la desigualdad social, la de la propiedad y de la profesión, se ha vuelto un hecho que ya no admite cambio en la cultura, y trata de demostrar que el único correctivo a esta situación se lo encuentra en la igualdad jurídica, ante la cual desaparecen todas las diferencias de clase. El Estado, en la cultura, debe restituir su importancia a la exigencia de la naturaleza. Por eso, el ideal de Estado de Rousseau es absolutamente republicano y democrático. Combate el sistema representativo de Locke y de Montesquieu, no sólo porque atribuye derechos estatales distintos a las distintas clases sociales, sino también porque despoja al individuo del derecho de voto en favor de los representantes, por lo cual se confiere a la personalidad de éstos un derecho que trasciende la medida habitual. Combate la división de los poderes, que constituye la esencia del constitucionalismo. Sólo la voluntad del pueblo debe ser soberana, y su soberanía es indivisible. Si entonces, Rousseau, cuando desarrolla en particular a este ideal en base a un sistema electoral general, manifiesta una tendencia aristocrática, en el sentido de que deben ser elegidos siempre los mejores y los más inteligentes para los cargos del Estado, su espíritu democrático se revela enteramente en la exigencia de que toda la actividad del gobierno y todo el mecanismo de la vida estatal sea controlado y regulado por asambleas populares, que se reúnen contínua y automáticamente. Como esta voluntad popular manifestada directamente nunca puede tender sino al bienestar común, debe tener en todo momento el derecho tanto de alejar al gobierno como de cambiar su construcción. Sin duda Rousseau había tomado estas teorías de la situación de Suiza, su patria, ocultando completamente su lado peligroso. Tácitamente admitía la premisa, notoriamente no siempre exacta, que el republicano es, *eo ipso*, un hombre bueno que, en el ejercicio de sus derechos políticos de voto siempre tiene en vista el bienestar colectivo, aún cuando éste contraría su bienestar particular, y que a la vez es el hombre inteligente el que siempre busca el bien del pueblo en la dirección conveniente. Su teoría olvida nada más y nada menos que la naturaleza media del hombre, y prepara ese despotismo de las masas, que la Revolución francesa ha desarrollado en gran escala y otras repúblicas en escala menor. Este carácter despótico, inevitablemente vinculado con la república democrática, se revela con máxima claridad en las concepciones de Rousseau sobre la política de la Iglesia. No es por casualidad que concuerda totalmente con Hobbes, pues no hay más que dos formas de despotismo: la monarquía absoluta y la república democrática, y si Hobbes había defendido, junto con toda la vida estatal, también a la religión del arbitrio del gobernante, Rousseau exigía lo mismo por la voluntad de la mayoría. Frente a la pura religión de sentimiento todas las formas del dogma y del culto exterior carecían por igual de todo

valor para él. Si por lo mismo la vida colectiva de la sociedad tenía necesidad de una forma y de una determinación exterior de la vida religiosa, en sentido puramente religioso, es absolutamente indiferente cuál de las formas exteriores debe ser elegida: por eso, el derecho de elección sólo puede recaer en el soberano, es decir, según Rousseau, en la voluntad omnipotente del pueblo, que se expresa en su voto de mayoría. El Estado no puede tolerar en sí comunidades que no haya creado él mismo: por lo tanto él es también la única instancia para la religión positiva que pueda tener vigencia en él.

Aunque Rousseau jamás pensó realizar sus ideales por medio de la violencia, sus escritos estaban cargados de una poderosa fuerza revolucionaria. Había arrojado una chispa en el polvorín. Su época estaba acostumbrada a considerar, desde el punto de vista de la razón reflexiva. las condiciones existentes en todos los campos de la vida pública. Estaba acostumbrada a considerar el ideal de la razón como el ideal que tiene su fundamento en la naturaleza de las cosas. Pero jamás se había apelado al sentimiento natural, pasando por encima de la razón y de la reflexión, con tanta elocuencia y con tan vasta visión, como lo había hecho Rousseau. El Renacimiento había comenzado a tender, con un sentimiento no muy claro, hacia la naturaleza y la vida natural; el siglo de la Ilustración se había empeñado seriamente en penetrar en el conocimiento de la naturaleza y de la esencia natural de las cosas, y ahora, al final del período, se veían los resultados de este conocimiento en la medida en que afectan el estado de la sociedad humana, como imagen de una situación ideal de libertad e igualdad sostenida por un sentimiento profundo y emocionado. Este no era el sentimiento de uno solo: era el ansia de una nación, hasta puede decirse de un continente entero. Rousseau pronunció la palabra que miles y miles de hombres tenían en sus labios, y las principales fórmulas de sus obras resonaban a través de toda Europa como la consigna de un movimiento, cuyas olas se levantaban cada vez más hasta arrastrar todas las antiguas situaciones. Si Rousseau tuvo una influencia mayor que otros pensadores mucho más extremistas en gran parte, esto se debe al tratamiento explícito que hizo del problema de la cultura espiritual. Su demostración de los efectos dañinos de la cultura hecha con esa violencia elemental propia de sus tonos sentimentales, que daba directamente en el corazón del pueblo, contribuyó más que cualquier otra cosa a socavar el respeto ante la tradición histórica. En el movimiento espiritual los escritos de Rousseau significan la ruptura con la historia, concretada más tarde, en la vida política, con la Revolución. La historia del género humano no es más que el desarrollo de la cultura, y aquel que niega, como Rousseau, que la cultura tiene un valor para el hombre, rechaza también a la historia. Aquél que ha aprendido a desaprobar primero y despreciar después las conquistas de esta cultura, no necesita dar más que un paso,

para eliminarlas, si le resultan incómodas. Y aquél que, por otra parte, está embriagado del sueño de un feliz estado de naturaleza, que habría sido destruído por la historia para miseria de la humanidad, ése ¿por qué no había de tratar de hacer *tabula rasa* de la historia y de volver a traer ese estado de naturaleza?

En esta orientación que tomó la influencia de las ideas de Rousseau, y en su meta, la Revolución, culmina la concepción antihistórica que constituye el defecto esencial de la filosofía de la Ilustración. Sus convicciones germinaron en aspiraciones metódicas que se encaminaban hacia el verdadero conocimiento de la naturaleza, y se completaron debido a las grandes conquistas de la ciencia natural. La filosofía penetró en las leyes de la vida natural, eternamente iguales, y perdieron la comprensión por las leyes del desarrollo, que predomina en toda la vida histórica. La época de la Ilustración no supo emplear de otra manera los productos de la historia que midiendo el valor con la medida de la verdad racional, a la que creía poder llegar por las leyes naturales. Y cuando, a partir de la miseria de las condiciones reales, el sentimiento apasionado se forjó una imagen ideal de la sociedad en estado de naturaleza, se creyó que bastaba con destruir las formas históricas para sustituirlas por el estado de la razón. Fué ésta la pasión que inocularon en la masa los escritos de Rousseau, y esa misma masa realizó lo que él mismo había pensado, pero jamás querido. El volcán, del que él era el más sensible sismógrafo, entró en erupción y arrojó la brasa de su lava sobre las ciudades de los hombres. Fueron proclamados los derechos del hombre, cuya validez eterna e indiscutible él había anunciado. Se había llegado al estado de naturaleza. Pero no era el idilio de Rousseau, sino la tragedia del terrorismo: era el *bellum omnium contra omnes*. Hobbes había tenido razón contra Rousseau.

CAPÍTULO VII

LA ILUSTRACIÓN ALEMANA

El siglo de la Ilustración, en su vida espiritual y particularmente en su vida filosófica, es una época esencialmente satisfecha. En plena posesión de su libertad espiritual conquistada durante el Renacimiento, dominando sin limitaciones los grandes principios del pensamiento elaborados en los siglos XVI y XVII, enriquecida con los tesoros de una ciencia nueva que avanzaba sin esfuerzo por el camino de métodos ya consagrados, esta época estaba henchida de la conciencia orgullosa de su propia superioridad y de su contenido interior. Deslumbrada por la grandeza de su propio pensamiento, la filosofía de este siglo creyó poder considerar todo lo producido por épocas anteriores como oscuras aportaciones para su futura perfección y, por otra parte, se sintió lo suficientemente fuerte para pretender dominar el mundo real con sus propias ideas. Lo que agregó de original a las grandes ideas heredadas de las anteriores consiste sobre todo en el desarrollo enérgico y libre de prejuicios que imprimió a aquéllas —desarrollo que le permitió extender poco a poco los principios generales hasta los rincones más remotos de la investigación científica— y en una formulación viva y ágil de estas ideas, que imprimió su carácter a las literaturas nacionales.

En ningún movimiento se revela con mayor vivacidad y evidencia que en la Ilustración alemana esta tendencia al goce. La Ilustración alemana debía orientarse en ese sentido ya por el hecho que la nación no había participado en el desarrollo de aquellos grandes principios del pensamiento científico, formulados en el siglo XVII. Frente al empirismo y al racionalismo asumió desde el principio una actitud cordial, y por primera vez con Leibniz intentó conciliar esas dos corrientes opuestas, en torno a las cuales había trabajado el pensamiento en el curso del siglo XVII. De esta manera, Leibniz llegó a ser el espíritu dominante de la Ilustración alemana. Pero la peculiar forma en que su doctrina había sido presentada al público tuvo por consecuencia que el

contenido efectivo de ideas de la Ilustración estuviera condicionado primero por la literatura francesa y luego cada vez más por la inglesa. Se hace coincidir siempre el comienzo de la filosofía alemana moderna con la iniciación de Leibniz, cuya figura, en realidad, es de tal importancia que oscurece todo lo que le había precedido desde fines del siglo XVII en adelante. Con todo durante el curso del siglo XVII habían despuntado aquí y allá, en la penumbra, débiles luces que debían su parco brillo casi exclusivamente al de los grandes espíritus extranjeros, pero que fueron lo suficiente para que no se extinguiera el espíritu de la libre investigación, y para que Leibniz, visiblemente influído por ellos, lograse reunir los rayos dispersos obteniendo un vivo efecto.

§ 47. ALEMANIA EN EL SIGLO XVII

Ya se ha señalado que la gran desgracia que afligió a la nación alemana, la guerra de los treinta años, impidió también el libre desarrollo de la filosofía. Cuando la nación vió su propio suelo evacuado por los ejércitos extranjeros y, colocada en condiciones más tranquilas, aunque para siempre indeciblemente tristes, comenzó a respirar libremente, encontró sus propias Universidades católicas dominadas por la antigua Escolástica, las protestantes dominadas por la nueva Escolástica, mientras el movimiento místico, que había tenido profundas raíces en el pueblo, había sido suprimido, bajo el pretexto de las necesidades exteriores, junto con el hábito de la actividad espiritual. Esta se mantenía viva, pero sin empuje interior, sólo esporádicamente, buscando por ejemplo una conmovida expresión poética en las poesías de Juan Scheffler, ÁNGEL SILESIO. El mundo de los eruditos estaba casi incondicionadamente dominado por la ortodoxia y compensaba la falta de libertad de movimiento en parte con agudezas dialécticas, en parte con la acumulación de una masa de saber científico vacío de pensamiento. La desesperación que en semejantes condiciones se apoderaba de la ciencia cuando se hallaba frente a una teoría construída fuera de ella, se refleja, mejor que en toda otra manifestación, en el escepticismo ortodoxo de JERÓNIMO HIRNHAYM (1637-1679), de la Abadía premonstratense de Praga, cuya obra merece ciertamente su título: *De thypo generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore* (Praga, 1676). En lugar de extraer el resultado negativo de una investigación gnoseológica y llegar a la consecuencia de que la salvación sólo es posible en la doctrina de la Iglesia, como habría hecho un escéptico francés o inglés, él, por el contrario, funda con toda claridad y sinceridad el escepticismo sobre la ortodoxia. Demuestra que el principio de causalidad está refutado por la creación del mundo de la nada, y el de identidad está refutado por la Trinidad-Una; pero de esta contradicción extrae como única consecuencia que una ciencia fundada sobre principios tan falsos no puede en absoluto ser exacta. Da

además una base sensualista a esta teoría, como acostumbraban hacerlo los jesuítas: la razón humana, en su opinión, está ligada a la sensibilidad y no puede, en consecuencia, elevarse a lo suprasensible. Aparte de esto, este débil pensador no pudo sustraerse a la influencia corruptora de la doctrina de Paracelso, que conoció particularmente a través de MARCUS MARCI de Kronland (muerto en 1655), docente en Praga, mezclada confusamente con la doctrina platónica de las ideas y con la aristotélica de la entelequia.

A pesar de esta limitación general, hubo pensadores que supieron apreciar y exponer el valor de los nuevos descubrimientos científicos realizados entre tanto por la filosofía en las naciones occidentales. El primer puesto corresponde a JOAQUÍN JUNGIUS (1587-1657), esforzado naturalista, que adoptó las teorías y el punto de vista del empirismo baconiano, pero que poseía una cultura matemática suficiente para contrarrestar en forma óptima la unilateralidad de Bacon. Su *Logica hamburgiensis* (1638) asocia sutilmente ambas tendencias y ha ejercido sobre Leibniz una influencia confesada repetidamente en sus escritos juveniles de lógica.

Sus teorías pueden considerarse como una prueba que la obra de Juan Kepler, que aunque permaneciera aislado en su patria, no dejó de tener algún eco y eficacia al menos en Alemania. En la misma dirección y hacia el mismo fin conducía también la influencia siempre creciente del cartesianismo, desarrollado en la segunda mitad del siglo XVII. El cartesianismo llegó a Alemania a través de Holanda, y asumió importancia, y con motivo de los problemas que suscitaba el ocasionalismo, se destacó entre los jefes de la escuela cartesiana, CLAUBERG, que vivió en Duisburg. Más tarde, el cartesianismo fué introducido en Alemania por los hugonotes, que en número creciente abandonaban su patria, a causa del giro desfavorable que tomaron para ellos las luchas religiosas, y eran acogidos con los brazos abiertos en Alemania. Los predicadores reformados que los conducían eran en su mayoría partidarios de esta filosofía y en su nueva patria trabajaron activamente por difundirla. En este aspecto es notable la actividad desarrollada por el predicador CHAUVAIN, en Berlín. De esta manera el cartesianismo tuvo acceso a las Universidades alemanas. Su mayor representante fué JUAN CRISTÓBAL STURM (1635-1703), que alcanzó a ser profesor en Altdorf y que en su *Compendium universalium seu metaphysica Euclidea* intentó no sólo una aplicación completa del método geométrico, sino también una profundización, realizada con gran conocimiento de causa, de los problemas de la escuela cartesiana. Como lo muestra su correspondencia con Leibniz, oscilaba entre la concepción ocasionalista y cierta tendencia hacia las teorías de Malebranche, pero trataba sobre todo de desarrollar el principio de la certeza matemática según el espíritu de Descartes. La introducción del método geométrico fué favorecida especialmente por los matemáticos, entre los cuales es

digno de mención ERHARD WEIGEL, que desarrolló una actividad muy eficaz en Jena.

La influencia del método geométrico sobre el tratamiento de los problemas filosóficos aun en las disciplinas particulares se percibe quizá con mayor claridad en las investigaciones relativas a la filosofía del derecho de SAMUEL PUFENDORF. Nacido en Leipzig en 1632, educado en Jena y profundizando, como preceptor en la casa del Embajador de Suecia en Copenhague y durante el período de su encarcelamiento, en el estudio de Hugo Grocio y de Hobbes, llamado en 1663, después de la publicación de su gran obra *Elementa juris universalis* (1660), a la primera cátedra de Derecho natural e internacional de la Universidad de Heidelberg, llegó a ser después docente de la Universidad sueca de Lund y más tarde historiógrafo oficial en Estocolmo y, desde 1686, en adelante, en Berlín donde murió en 1694. No sólo desarrolló el aspecto científico de la filosofía del derecho, sino que se ocupó también pormenorizadamente de problemas generales de la vida pública y sobre todo, en su escrito *De statu Imperii Germanici*, publicado en 1667 con el pseudónimo de Severinus de Monzambano, participó magistralmente en la discusión de los problemas jurídicos del Imperio germánico que por entonces se estaba disolviendo interiormente. Su importancia científica reside en haber sido el primero que intentó desarrollar deductivamente a partir de un principio fundamental, según el método geométrico, el sistema de la filosofía del derecho, a la manera de la filosofía general de Descartes. El punto de partida de esta deducción es el principio que el interés egoísta del individuo sólo puede ser satisfecho por la sociedad, después de lo cual procura demostrar que la sociedad sólo puede hacerlo mediante la ordenación estatal. En este principio cree haber combinado el de Hobbes y el de Hugo Grocio. La forma apretada de la demostración rígidamente matemática, que dió a su doctrina, sirvió durante mucho tiempo de modelo a todas las investigaciones de filosofía del derecho. La independencia científica que el Renacimiento había buscado en varias direcciones para la jurisprudencia parecía aquí realizada enteramente, y el ideal de Hobbes de una teoría del Estado como ciencia puramente demostrativa estaba alcanzado.

De esta manera el método geométrico se tornaba cada vez más familiar en Alemania, hasta que llegó a aplicarse a todo problema con pedante esquematismo. Pero sucedió que por esta razón todos los espíritus advirtieron, mucho más rápidamente que en otras partes, los grandiosos resultados de este método. El espinocismo fué rechazado con vehemencia también en Alemania como una doctrina no cristiana y amoral y, como suele ocurrir, fué vilipendiado sobre todo por aquellos que no estaban en condiciones de entenderlo, y también en Alemania fué más calumniado que conocido, hasta que los grandes espíritus del siglo XVIII lo retomaron, siguiendo el ejemplo de Lessing. Ya en el siglo XVII se encuentran esporádicamente hombres que, admirados de la exactitud del método geométrico, se consideraban lo suficientemente libres de prejuicios para apreciar el valor de aquel sistema y lo bastante valientes para defenderlo. Es verdad, por otra parte, que toda una falange de partidarios de Spinoza, hasta fines del siglo XVIII, eligió prudentemente, para divulgar la doctrina del gran filósofo, la forma velada de la refutación aparente, y todavía en 1744 Lorenzo Schmidt, el editor de la traducción de la *Biblia* de Wertheim, publicaba una excelente versión de la *Ética* con el apéndice de un par de insignificantes parágrafos de la *Teología natural* de Wolff como "Refutación de Spinoza". Otros, por el contrario, tomaron abiertamente partido en favor suyo; entre éstos ha de recordarse sobre todo a FEDERICO GUILLERMO STOSCH, que en su escrito *Concordia rationis et fidei* (1692) se valió del espinocismo como un medio para la lucha contra la ortodoxia. Propendía a interpretar la doctrina de Spinoza en términos próximos al materialismo, y aunque esto no correspondiera al espíritu originario del espinocismo, fué sin embargo cargado también entre las culpas del gran hereje, y esta tendencia materialista se convirtió en otro pretexto para tornar aún más repudiable sus teorías.

Con todo, hacia fines del siglo XVII también las otras doctrinas hubieron de luchar contra el materialismo. La influencia de la literatura francesa y de la inglesa, especialmente las teorías de Gassendi y de Hobbes, se hizo sentir también en esta dirección. En sus *Cogitationes medico-legales* (1697), PANCRACIO WOLFF declaró que los pensamientos tienen sus causas en el mecanismo corporal, que los produce con la misma necesidad que origina los restantes efectos de ese mecanismo. Pero la concepción materialista, visiblemente dependiente de Hobbes, halló su expresión más explícita en las célebres *Cartas sobre la naturaleza del alma*, publicadas anónimas en 1713, que falsamente y quizá por ironía fueron atribuídas a dos teólogos, hasta el punto de no poder señalar hasta ahora nunca al verdadero autor. Con espíritu cáustico, pero con el lenguaje de pésimo gusto de aquel tiempo, este breve e interesante escrito depone ante todo en favor de la independencia completa de toda investigación filosófica por parte de cualquier autoridad, y sienta la exigencia que los espíritus se liberen también de la tutela del método y de las teorías de Descartes. Defiende después la concepción baconiana de la investigación experimental, y trata de fundamentar los problemas psíquicos sobre el mismo punto de vista. El eje de su demostración materialista, como cuarenta años más tarde había de ser el de Lamettrie, consiste en una comparación de la vida psíquica de los hombres y de los animales, que concluye admitiendo una diferencia de grado y no de cualidad entre ambas. Si en la explicación de la vida psíquica de los animales no es forzoso recurrir a la hipótesis de una sustancia psíquica inmortal, tampoco hay necesidad para la de los hombres, para los cuales todo el desarrollo de la vida psíquica debe ser conducido a una concurrencia de fuerzas mecánicas en la actividad de las fibras cerebrales. Afirmado esto no es posible seguir hablando de una libertad de la voluntad, y sobre el terreno del más con-

secuente determinismo se pone de relieve sobre todo el valor que el ejercicio y la educación, en razón de su influencia puramente mecánica, tienen sobre el desarrollo de las fuerzas del pensamiento no menos que sobre las de la voluntad. Es evidentemente del todo irónica aquella refutación de semejante doctrina hecha en las *Cartas* desde el punto de vista ortodoxo del melanchtonismo aristotelizante, con alusiones a la teoría de la creación, de la resurrección, etc.

Tan inconexas y dispersas eran las manifestaciones del pensamiento filosófico en Alemania durante el siglo XVII. Se requería un gran genio para poner fin a esta triste condición y reunir las fuerzas espirituales para conducirlas a una solución sistemática de los problemas. Este genio fué Leibniz, padre de la filosofía alemana moderna.

§ 48. LEIBNIZ

Parecerá extraño que se exponga extensamente a Leibniz a esta altura, después de haber presentado el desarrollo de la filosofía inglesa y francesa del siglo XVIII, cronológicamente posterior a la vida y a la doctrina de éste. Pero este orden está justificado por la forma esporádica en que aparecieron sus pensamientos, aunque la influencia sobre este desarrollo fué pequeña o por lo menos limitada a relaciones epistolares y personales. La filosofía inglesa, lo mismo que la francesa, estuvo tan alejada de las concepciones de Leibniz, que el "creador de la teoría de la armonía preestablecida" sólo es recordado casualmente, alguna vez, como una curiosidad. Sólo a propósito de Robinet puede hablarse de influencia decidida, y en su lugar se dejó constancia. Por otra parte, esta ordenación parecía impuesta por el hecho que de Leibniz parte sin duda la influencia decisiva que determinó el desarrollo de la ilustración alemana, por lo cual la exposición de su doctrina había de preceder necesariamente este movimiento, que a su vez cierra el período de la filosofía prekantiana.

GODOFREDO GUILLERMO LEIBNIZ, hijo de un profesor de moral, nació en Leipzig el 21 de junio de 1646. Inteligencia y afán de saber le dieron muy pronto una cultura tal, que conocía con igual familiaridad la filosofía antigua y la moderna y dominaba los sistemas de Platón, Aristóteles, Bacon, Hobbes, Gassendi y Descartes con igual perfección, mientras por otra parte tenía de la Escolástica un conocimiento mucho más amplio que el de sus contemporáneos. Desde 1661 estudió en la Universidad de Leipzig, realizó luego su cultura metódica con Weigel, en Jena, y se habilitó en la Facultad de Filosofía de Leipzig con una tesis sobre las relaciones entre jurisprudencia y filosofía. Sobreponiéndose a antipatías personales se doctoró en jurisprudencia más tarde en la Universidad de Altdorf, donde se le ofreció en seguida una cátedra. Pero renunció para siempre a la carrera académica y vivió cierto tiempo en Nuremberg, realizando diversos estudios, hasta que

conoció a Boineburg, al Ministro del Elector de Maguncia, José Felipe de Schönborn, quien lo indujo a entrar en 1668 al servicio del Elector. En esta posición, Leibniz desarrolló una extraordinaria actividad política y de publicista, en la cual tenía presentes los peligros que amenazaban, de parte de Luis XIV, al Imperio germánico, a punto de disolverse. Comprendía perfectamente las consecuencias desastrosas del fraccionamiento religioso de Alemania, y no se cansaba de predicar, con genuino entusiasmo nacional y patriótico, la unidad contra el enemigo exterior, quien ya se preparaba a agredir uno tras otro los jirones del cuerpo del Imperio, para anexárselos. Se le ocurrió, inclusive la peregrina idea de desviar hacia Egipto la manía de conquista del Rey de Francia, y escribió con este fin una *Memoria* que pensaba someter al Rey sobre este proyecto, conjuntamente con el de una cruzada general contra los turcos; y para este fin se hizo agregar a una embajada enviada a París, como preceptor del joven Boineburg. Aunque el proyecto no tuviera éxito, el viaje fué de importancia extraordinaria para Leibniz, por las relaciones científicas que trabó. Era el mejor período de la literatura francesa, y la sociedad parisiense comenzaba a ser el centro del movimiento espiritual, hacia el cual afluían en aquel momento los sabios ingleses. Arte y ciencia se conciliaban bajo el espléndido gobierno del gran Luis. Racine y Molière celebraban entonces sus mejores triunfos, la filosofía de Descartes y los problemas de la mecánica constituían tema de conversación agradable en todos los círculos de la sociedad. Con la habilidad y vivacidad que lo distinguían, Leibniz se introdujo en este movimiento espiritual. Igual provecho sacó después de una permanencia en Londres, donde se trasladó la embajada en 1673, y donde él, por otra parte, presentó a la Academia una máquina de calcular de su invención. Durante otra temporada en París se encontró especialmente con Tschirnhaus, y se halló tan a gusto en el ambiente parisiense que pensó en radicarse allí definitivamente. Pero su destino lo arrastró por otro lado, al aceptar la invitación del Duque de Hannóver que le ofrecía un cargo de consejero y bibliotecario. En su nuevo puesto Leibniz desarrolló una actividad extraordinariamente variada. Era un genio universal como acaso no haya habido otros, y un docto cuya doctrina no fué tal vez superada nunca. Su actividad científica, siempre estimulante y profunda, hasta el punto de señalar una fecha histórica, se extendió a todos los campos del saber humano. Siguiendo la tendencia general de su tiempo, asignó suma importancia a las matemáticas, y en 1684 publicó en el *Acta eruditorum* de Leipzig su genial método de cálculo diferencial (*Nova methodus pro maximis et minimis*). En la aplicación del mismo a la mecánica transformó no pocos de los principios enunciados por Descartes, y propuso para ella una fórmula fundamental, que se aproximaba a la ley newtoniana de la gravitación, a raíz de lo cual surgió entre sus partidarios y los de Descartes una lucha que se prolongó a lo largo de todo el siglo XVIII. También se

ocupó, y con felicidad, de química, de acuerdo a las condiciones en que entonces se hallaba esta ciencia, interesándose en particular por el fósforo. Favoreció, además, numerosas investigaciones geognósticas en el ducado de Hannóver, y se interesó, según los principios científicos, por el desarrollo y los progresos de la industria minera y por el perfeccionamiento de la numismática. En el campo de la jurisprudencia organizó una serie de vastas e importantes obras de compilaciones, y mereció un lugar entre los historiadores con *Historia de la casa de Braunschweig-Lüneburg,* comenzada por encargo del gobierno y compilada con materiales recogidos en un viaje que duró varios años, por Alemania e Italia, aparte del auxilio de la biblioteca de Wolfenbüttel, cuya dirección ejercía desde 1691. Particularmente viva fué su actividad política. Como consejero personal y amigo de los dos hermanos que se sucedieron en el trono ducal, participó en las complejas vicisitudes de la historia política y eclesiástica de su tiempo. Logró suavizar, en beneficio de la unidad del Imperio, los celos cada vez más amenazantes entre los dos mayores Estados de Alemania septentrional, Brandeburgo y Hannóver, y combinar el matrimonio entre el que había de llegar a ser el primer Rey de Prusia y la hija del Duque de Hannóver, su alumna de filosofía, Sofía Carlota. Trató de sacar provecho de estas relaciones sobre todo para sus proyectos relacionados con la política eclesiástica. Volviendo sobre los esfuerzos de Spinoza para alcanzar un entendimiento general entre todas las confesiones cristianas, no sólo mantenía correspondencia con Pellison y con Bossuet, sino que esbozó un *Systema theologicum* que debía servir de base a aquél. Fracasado este proyecto pensó en una unión de la Iglesia luterana con la reformada, cuyos representantes más poderosos eran justamente las Casas reinantes de Hannóver y de Brandeburgo. Colaboró en esto con máxima energía, aunque sin éxito final, Sofía Carlota.

Esta mujer inteligentísima, sobrina de la Princesa Isabel del Palatinado —que fuera amiga de Descartes y del elector Carlos Luis, que quiso llamar a Spinoza a Heidelberg— mantuvo, desde Berlín, las relaciones con el filósofo, y cuanto más difícil se había tornado para él durante los últimos años de la regencia del duque Ernesto de Hannóver, su función de mediador en cuestiones familiares tristes e intrincadas, cuanto más frías se habían vuelto las relaciones con el hijo del mismo, Jorge Luis, que ascendió al trono en 1698, tanto más voluntariamente aceptó la ocasión para trabajar en pro de aquellos proyectos de unión, en Berlín mismo, donde, en la Corte de la Electora, halló motivo para goces espirituales y donde, entre otros, halló al librepensador inglés Toland. Su permanencia en Berlín contribuyó además a la fundación de la Academia de ciencias (1700), de la cual fué primer presidente y en cuyo primer Anuario publicó al mismo tiempo estudios sobre historia, sobre la antigüedad, etimologías, matemática y física. Aparte de esto desplegó una actividad incansable en asuntos de interés práctico; favoreció el desarrollo de la industria de la seda, se ocupó de reformas escolares y empeñó su habilidad de publicista en favor de los intereses políticos de las Casas de Brandeburgo y de Hannóver. Más tarde fueron enfriándose sus relaciones con la Corte de Hannóver, al tiempo que su necesidad de honores lo hizo entrar en relación con otros príncipes. Nunca dejó de trabajar en favor de los intereses de la ciencia, valiéndose de su elevada posición. Con la esperanza de constituir una liga de todas las Academias trató, aunque sin éxito inmediato, de promover la fundación de sociedades científicas en Dresde y en Viena. Se valió del favor concedido por Pedro el Grande para inducirlo a fundar la Academia de San Petersburgo y para hacer realizar, por su intermedio, observaciones magnéticas en diversos lugares de su dilatado imperio. Pero esta vida, tan agitada y generosa, tuvo un fin triste y solitario. Cuando Jorge Luis ocupó el trono de Inglaterra, Leibniz intentó vanamente hacerse llamar a la Corte de Londres; sus esfuerzos fracasaron sobre todo por oposición de la Academia de aquella ciudad. Ésta se había decidido contra Leibniz en la odiosa cuestión de la prioridad entre Newton y él acerca del descubrimiento del cálculo diferencial, cuestión que se prolongó por muchos años, no sin culpa de ambas partes y en la cual Leibniz por desgracia había recurrido a medios odiosos e injustificables. El rechazo lo amargó profundamente y le hizo pensar de nuevo en la oportunidad de trasladarse a París, pero la salud maltrecha, aparte de la esperanza de ganar en su propio favor al Rey Jorge, que en 1716 se encontraba en Pyrmont, le impidieron proseguir ese plan. Pero la condesa, envuelta en las intrigas de los partidos de la Corte, se decidió en contra suya, por lo cual se apoderó de Leibniz un disgusto profundo, aumentado aún por los ataques del clero de Hannóver y el desprecio de los cortesanos. Solitario y amargado, murió en Hannóver el 14 de noviembre de 1716.

La enorme multilateralidad y la actividad incesante, que se admiran siempre en Leibniz, no dejaron de tener efectos negativos sobre su actividad filosófica. De la superficialidad, que a menudo acompaña como una sombra a la multilateralidad, no hay rastros en Leibniz. A la extraordinaria capacidad de trabajo unía tal agudeza de espíritu indagador, que le permitía alcanzar el núcleo de todas las cosas en que se ocupaba. Pero la amplitud de sus intereses científicos y la multiplicidad de sus ocupaciones impuestas por su vida diplomática, hubieron de hacerle imposible, a pesar de su resistencia para el trabajo, el desarrollo unitario y rígidamente científico de sus ideas, y sobre todo la formulación literaria perfecta de las verdades filosóficas descubiertas por él. Y aunque las raíces que la filosofía de este hombre halló en la riqueza de su grandiosa individualidad fueran fuertes, aquel fraccionamiento de sus intereses tuvo un efecto negativo sobre la forma literaria en que fueron expuestas sus doctrinas. Leibniz estaba lejos de ser un docto capaz de investigaciones solitarias, como lo habían sido, cada uno a su manera, Descartes y Spinoza. Había en él un poco de

la sangre de Bacon, algo de la habilidad del que se mueve ágilmente sobre los pisos lustrados en medio de las intrigas de la Corte, y al mismo tiempo trata de realizar, rodeado de un mundo político y social, los grandes planos de la vida espiritual; pero también tenía un poco de aquella ardiente ambición que había hecho precipitar a Bacon y algo de aquella manía de brillar en la cumbre de la vida. Ya el marco exterior de esta vida sugiere que debía quedarle poco tiempo para la elaboración sosegada de obras científicas. No hay, por consiguiente, ninguna obra de Leibniz en que el conjunto de su filosofía haya sido expuesto por extenso y cumplidamente. La mayor parte de sus escritos filosóficos fué ocasional: se trata de pequeños tratados (esbozos o bosquejos) sobre problemas particulares, publicados en parte durante la juventud, con fines académicos, en parte más tarde, en revistas científicas, en parte póstumos, extraídos de su correspondencia, e incluso los dos escritos en que expone con mayor amplitud el conjunto de su teoría metafísica fueron compuestos por determinadas razones personales. Su *Essai de Théodicée*, publicado en Amsterdam en 1710, nació de los apuntes preparados para la Reina de Prusia, después de conversaciones sobre las dudas de Bayle respecto a los problemas del bien y del mal, y su *Monadologie* fué redactada en 1714 para dar al Príncipe Eugenio un breve resumen de su sistema. Al lado de esto, la correspondencia, extraordinariamente amplia, cambiada entre Leibniz y algunos eruditos de su época, constituye una de las principales fuentes para el estudio de su filosofía, y en los primeros decenios que siguieron a su muerte varios compiladores se dieron a la tarea de publicar estos gérmenes dispersos de su pensamiento. Entre estas cartas tienen valor especial las cambiadas con Clarke, que tratan muy de cerca los problemas más profundos del pensamiento de Leibniz, y también las cartas a Pierre Bayle y des Brosses. Una suerte extraña tuvo la más importante de las obras filosóficas de Leibniz, sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, pensados como una réplica a la obra maestra de Locke. Eran una crítica implacable y al mismo tiempo la expresión más perfecta de la originalidad filosófica de su autor; habían sido terminados hacia 1704, pero como Locke murió ese año y en esos momentos la polémica sobre la prioridad con Newton se había vuelto apasionante, Leibniz prefirió no publicar inmediatamente después de la muerte de Locke esta obra que, si era amable en la forma, estaba destinada a refutar y completar las teorías de un gran hombre de ciencia inglés muy querido por sus contemporáneos. Así ocurrió que esta obra permaneció inédita hasta la muerte de Leibniz, y sólo hacia 1765 fué publicada por Raspe conjuntamente con otros manuscritos. Por eso, mientras este escrito permite mejor que ningún otro ver a fondo el nexo íntimo y especialmente gnoseológico de su pensamiento, proyectando claridad sobre su posición histórica, la teoría expuesta en él permaneció desconocida y sin influencia hasta después de mediados del siglo XVIII. La filosofía alemana de la Ilustración sacó provecho solamente de la intuición metafísica de Leibniz y de algunos fragmentos dispersos de su *Monadología*. La influencia plena de la nueva concepción se deja percibir apenas con Kant, cuya tesis doctoral constituye la inmediata continuación histórica de los *Nouveaux Essais* de Leibniz.

La multilateralidad es también el carácter esencial de las teorías filosóficas de Leibniz. Éstas tienen sus raíces en casi todos los sistemas de la filosofía moderna, lo mismo que en las grandes doctrinas de la antigüedad y medioevo. Así como Leibniz trabajó eficazmente en todas las direcciones de la vida científica y práctica, así, en su pensamiento, fué accesible también a las influencias más variadas. Él mismo confesó una vez que aprobaba la mayor parte de lo que leía; estaba dotado de una admirable capacidad para encontrar en las doctrinas más heterogéneas lo que podía serle afín, y de una virtuosidad para apropiarse tales teorías y ocasionalmente para adaptarse a ellas, gracias a lo cual lograba dar óptimo valor a todo el material de su saber. No había en él rastros de aquella unilateralidad con que Spinoza rechazaba todo lo que no entraba en su consecuencia matemática, ningún rasgo de aquella noble rigidez con que aquél creía que su verdad aclaraba el error de todas las otras doctrinas. En lugar de la gran unidad abstracta había en él una variedad vivaz y multicolor. Pero esta capacidad de asimilación está lejos de hacer de Leibniz un ecléctico; al contrario, ella subsiste sin perjudicar y sin ser perjudicada al lado de una genuina originalidad creadora, y su valor reside justamente en el hecho que, dentro de la clara formulación de su pensamiento, trataba de elaborar las teorías de sus predecesores, de superar la unilateralidad y de unificarlas en una formación superior. Leibniz es una naturaleza conciliadora. Así como en lo que respecta a la política frente a la Iglesia confiaba en conciliar las distintas confesiones sobre la base de sus creencias comunes, así intentaba suavizar los contrastes entre las opiniones filosóficas, a fin de hacer concordar esta filosofía, perfeccionada, con las doctrinas religiosas.

Entre las numerosas corrientes intelectuales que convergieron en el desarrollo de su teoría, se destaca particularmente la de Giordano Bruno, porque parte de cierta analogía en las relaciones entre las tendencias espirituales. Bruno en verdad no puede parangonarse con Leibniz por la amplitud de su doctrina y la claridad de su pensamiento. Desde el primer punto de vista están entre sí como un sacerdote que dejara los hábitos frente a un alumno de una Universidad alemana; desde el segundo, como la hinchazón fantástica del Renacimiento frente a la madurez científica del siglo XVII. Pero ambos tienen de común un contraste interesante. En Bruno la investigación árida y pedante de un mecanismo del pensamiento constituye un extraño contrapeso del impulso poético de su concepción del mundo, y no existió conciliación posible entre estas dos tendencias de su pensamiento. En Leibniz este mismo contraste no asume formas igual-

mente rígidas e inconciliables, pero existe sin embargo en medida notable. A lo largo de toda su vida se esforzó por hallar un método seguro del pensar, y redactó numerosos ensayos para determinarlo. Incluso, en estas tentativas realizó cosas tan extrañas, que la semejanza de ellas con Bruno e, inclusive la relación de dependencia, resultan muy claras: pero este método que andaba buscando, para él nunca adquirió forma precisa, nunca fué desarrollado de manera que a su vez pudiera determinar la exposición de sus doctrinas. A la grandiosa coherencia de sus concepciones debemos no tanto el pleno dominio de un método rígido, como la armonía interior de su naturaleza. En esto, Leibniz es diametralmente opuesto a Spinoza: la metafísica de éste deriva de su método geométrico, la concepción filosófica de Leibniz sólo se vincula en detalles particulares a su metodología.

En Leibniz la investigación de un método está determinada particularmente por la influencia de la escuela cartesiana, que había comenzado a hacerse sentir fuertemente en Alemania en la época de su formación. También él se esfuerza por llevar a la filosofía la luz de las matemáticas, y los matemáticos le parecen "los únicos que tienen entre los hombres la costumbre de demostrar todo lo que afirman". No sin influencia de Hobbes, formula esta exigencia en el sentido que se deba aprender a calcular con los conceptos, tal como se hace con los números, y confía en la posibilidad de eliminar las disputas escolásticas entre los filósofos, alcanzando un estado de cosas en el cual el error del pensamiento pueda ser demostrado con la misma claridad y seguridad que el error de cálculo. Inclusive en los casos en que habría que renunciar a una certeza absoluta, se debiera poder determinar el grado de verosimilitud que corresponde a todo principio; así, también Leibniz concibe, con relativa independencia, la idea de la aplicación del cálculo de probabilidades a la metodología de las demás ciencias. Su promesa no cumplida de escribir una parte de la lógica titulada *De estimandis gradibus probabilitatis* está en la dirección seguida más tarde por los matemáticos franceses a fines del siglo XVIII. Para él, que conservaba la fe en el ideal cartesiano de la certidumbre absoluta, este cálculo de probabilidades sólo era una parte secundaria del método general. Para éste exige que se observen dos condiciones, ya enunciadas por Bruno, Bacon y Descartes, y aptas para determinar toda la forma de la lógica moderna. Al lado del método demostrativo (*méthode de la certitude*) debe haber uno de invención (*art d'inventer*), y Leibniz considera a este último no en el sentido práctico de Bacon, sino en el teórico de Descartes. La ciencia no debe limitarse a señalar el camino por el cual demostrar principios particulares, sino sobre todo debe enseñar el modo de descubrir nuevos principios. La lógica no debe desarrollar sólo el método de demostración, sino también el de investigación.

En cuanto al primero, Leibniz se atiene, al menos hasta cierto punto, ante todo al pensamiento de Descartes. Toda demostración

científica consiste en referir el principio a demostrarse a otros principios de los cuales deriva por medio de operaciones lógicas; esta demostración debe necesariamente tener un límite, en cuanto los principios últimos de que derivan todos los demás, no pueden a su vez ser demostrados. No obstante, Leibniz no avanza hasta la última deducción, en base a la cual Descartes había sostenido la hipótesis que sólo puede haber un principio de esta certeza no deducible ulteriormente. Es verdad que también Leibniz comparte la exigencia de la reducción al mínimo de estos principios indemostrables, de manera que, según él, también los axiomas de la geometría pueden ser reducidos a fórmulas fundamentales aún más simples, pero sigue convencido que hay varias de esas "verdades primeras", no demostrables, y considera como tarea de la filosofía en primer término la determinación de tales verdades. Se postula, de esta manera, la exigencia de ciertas verdades fundamentales, de las que pueden derivarse todos los demás conocimientos, pero que a su vez deben poseer una certeza inmediata, es decir, intuitiva. Es extraño que Leibniz no haya hecho siquiera la tentativa de esbozar tales verdades originarias, de las que derivan todas las demás; pero se explica perfectamente si se piensa que no estaba en condiciones de dar un método para descubrirlas y que, por consiguiente, habría debido conformarse con una enunciación de principios hecha sin sistema. No obstante, la idea de tal sistema de verdades fundamentales no se perdió por completo: fué retomada grandiosamente por Kant, y todos los sistemas del idealismo alemán han puesto particular interés en su realización.

La falta de este sistema fué la primera razón del fracaso de la tentativa de Leibniz, de esbozar un arte para el descubrimiento del conocimiento. Como el punto de partida de la actividad indagadora podría ser, según observa justamente él mismo, la enunciación de estas verdades primeras, parece por sí mismo plausible lo que Leibniz observa al comienzo de la exposición de sus ideas sobre ese punto: que toda verdad, cuya demostración puede ser deducida de aquellos primeros principios, se habría podido descubrir también mediante una hábil combinación de los mismos. Es verdad que, en su opinión, a menudo concebimos ciertas ideas casualmente, por una especie de intuición, o por analogía o por hipótesis, y que sólo más tarde buscamos el modo de poderlas explicar, es decir, referirlas a las verdades primeras. Pero si esto es posible, del mismo modo como ahora las demostramos habríamos podido hallar también aquellas ideas si hubiéramos orientado bien la investigación. Por eso Leibniz considera que se debe buscar un medio que permitiera adquirir todos los conocimientos a partir de las verdades fundamentales, del mismo modo como ahora se intenta demostrarlas; pretende, pues, identificar el método de descubrimiento con el método de demostración: las cosas deben ser conocidas con los mismos medios con que se demuestran los conocimientos. Esta premisa es quizá la formulación lógica más breve que se haya dado al principio

del racionalismo. Descartes había conocido la diferencia entre el silogismo demostrativo y la progresión de las ideas en matemáticas; pero por el modo extrínseco en que Spinoza trató el método geométrico, se revela que éste había olvidado esta distinción. La opinión de que la demostración matemática era idéntica a la demostración lógica, se había transformado, con el correr del tiempo, en la otra, según la cual también el progreso del pensamiento matemático coincide perfectamente con el del pensamiento lógico; y habiéndose interpretado el método cartesiano en Alemania justamente en este sentido, se reincidió inadvertidamente en las operaciones escolásticas, que se valían del silogismo como del principal instrumento de la filosofía. El peligro que corría Leibniz, al aproximarse a estas ideas, de quedar atado a ellas, está demostrado por la tenacidad con que, a semejanza de Bruno y remitiéndose a él, emprendió la tarea de desarrollar el *Ars combinatoria* de Lulio. Desde su juventud confió en descubrir alguna vez este arte, y lo mismo que en Bruno, es extraño que un hombre de su energía espiritual, capaz de apreciar el valor de la individualidad, haya podido creer también en la posibilidad de que las más elevadas actividades del espíritu pudieran mecanizarse de esa manera. Ni siquiera retrocedió ante la consecuencia de que, en caso de descubrirse ese método, habrían bastado la destreza y la práctica en su manejo para descubrir nuevas verdades, y de esta manera un hombre que era la encarnación misma de la genialidad se esforzaba para tornar inútil el genio.

En las tentativas realizadas para desarrollar este sistema, las ideas de Lulio y de Bruno se cruzaron no sólo con el método geométrico, sino también con otra tendencia, que había incidido también sobre la escuela cartesiana. Los cartesianos que carecían de la visión sintética del maestro habían experimentado ya desde hacía tiempo la necesidad de transformar su método matemático en un método silogístico; y aquí y allá, se agregaba, más tarde, la influencia de Hobbes, que reforzaba la idea que también el pensamiento lógico es sólo una forma de cálculo. Las fórmulas escolásticas de la lógica imprimían a estas ideas una dirección definida: mediante letras del alfabeto se estaba acostumbrado a expresar las relaciones entre sujeto y predicado o entre juicios positivos y negativos o entre juicios universales y particulares, y el empleo verbal de la cópula había llevado a esquematizar cada vez más los juicios en forma de ecuaciones. Con esto parecían dados los comienzos de una aritmética filosófica. Pero si se trataba de dar a aquellas letras del alfabeto, que hasta entonces habían significado de manera indeterminada algo como sujeto y predicado, el significado de conceptos fundamentales bien determinados, aparecía inmediatamente como posible —partiendo de ciertas ecuaciones iniciales, correspondientes a las verdades primeras de Leibniz, y recurriendo a sustituciones y otras operaciones aritméticas— hallar nuevas relaciones entre los conceptos fundamentales y con ello nuevas verdades, y por ende también transformar la filosofía en una aritmética no pasible de discusiones. Este proyecto parecía corregir también otro defecto, que trataba la colaboración internacional de la ciencia, a causa de la diversidad de las lenguas, puesto que aquellos signos aritméticos como expresión de las verdades supremas y universales, una vez fijados y determinados para toda lengua particular habrían constituído una semiología universal. Leibniz esboza una lengua "adámica", que ya había anhelado Jacobo Böhme; pero tampoco la escuela cartesiana había ignorado estas tentativas de constitución de una lengua natural humana, creada en interés de la filosofía. Descartes mismo había esbozado una vez la idea de una lengua universal, y en el mismo sentido esta idea había sido desarrollada por J. J. BEKKER (*Character pro notitia linguarum universali*, 1661), por el inglés G. DALGARN (*Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica*, 1661) y por el jesuita ATHANASIUS KIRCHER (*Polygraphia nova et universalis*, 1663). En la correspondencia de Leibniz se encuentran montones de proyectos de semejante caracterología; con su auxilio confiaba terminar con el uso arbitrario de la terminología, que tan a menudo impide entender cabalmente los tratados filosóficos. Pero todas las fórmulas intentadas por él eran, como es natural, inadecuadas para los fines propuestos, porque tan pronto como se comienza a calcular con los conceptos, el verdadero y genuino contenido de los mismos a cada momento corre el riesgo de perderse; existe un número infinito de sutiles relaciones entre los conceptos, que tiene que ser corriente en el pensamiento filosófico, y para las cuales una expresión esquemática en el sentido exigido por el cálculo matemático es imposible, por el hecho que las fórmulas que deben sustituir a las palabras aisladas contienen una confusión de cadenas íntegras de ideas, deben tomar una forma enteramente privada de determinaciones; de modo que el cálculo matemático sería incomparablemente más difícil que la terminología más complicada.

Esta concepción, que inspiró las investigaciones de Leibniz, corresponde al período en que estaba bajo el hechizo del método cartesiano y del escolasticimso lógico, en que este método se había transformado en manos de los filósofos y matemáticos alemanes. Tal vez la imposibilidad de alcanzar un resultado satisfactorio de este esquematismo, favoreció en él la afirmación de otro elemento gnoseológico, al que debe su verdadera importancia; su desarrollo, en la medida en que estamos en condiciones de dominarlo desde lejos, parece haberlo alejado cada vez más de aquel formalismo lógico y haberlo aproximado al vivo contenido de la experiencia. El mismo Leibniz había profundizado bastante en las ciencias particulares y con mucha independencia en las más lejanas ramificaciones de aquéllas, y no podía desconocer el valor de la experiencia frente a la filosofía, con la unilateralidad con que lo había desconocido Spinoza. Por ello desde el comienzo se reveló en él un elemento empírico, justamente contra el racionalismo que, por principio,

él se propuso llevar a la formulación más tajante. En esto reside el carácter de la personalidad científica de Leibniz: que está saturado del ideal del método matemático y no puede sin embargo rechazar la experiencia, y que, desde el punto de vista general del racionalismo, acaba por aceptar tanto las teorías del empirismo, que con referencia a él ya no se puede seguir hablando de una metodología unitaria. Él no logró conciliar definitivamente el elemento racionalista y el empírico, pero, al aceptar a ambos y al ponerlos en relación recíproca, preparó la solución kantiana del problema, cuyas líneas fundamentales había trazado al basar el juicio sobre el conocimiento empírico según los principios racionalistas.

La posición conciliadora entre el empirismo inglés y el racionalismo francés, asumida por la filosofía alemana con Leibniz, ha sido expresada por el filósofo, en manifestaciones relativamente no tardías, con la hipótesis de un origen doble del saber humano. "Todo genuino saber deriva de las ideas innatas", era el grito de guerra de los racionalistas; "deriva de la experiencia", era el de los empiristas. Leibniz contesta: "hay dos especies de verdades: unas, que sólo pueden descubrirse por medio del intelecto y que no requieren ni son susceptibles de demostración empírica; otras, que sólo pueden ser conocidas por medio de la experiencia, y no pueden ser demostradas nunca por medio de operaciones lógicas". Las primeras son denominadas por él verdades geométricas, metafísicas o eternas; las otras, verdades de hecho. Aquéllas constituyen el sistema en que el método cartesiano conserva todos sus derechos; éstas exigen para ser aseguradas la aplicación total de los métodos empíricos. La comprensión de las primeras es de naturaleza puramente lógica, se fundan sólo sobre la exigencia del pensar y la razón de su validez reside en la imposibilidad de su contrario. Las segundas, por el contrario, no pueden ser deducidas de las verdades primeras, se fundan sólo sobre un acto de la experiencia, y la razón en virtud de la cual son aceptadas reside sólo en la efectividad de nuestra representación de las mismas, que no excluye la idea de la posibilidad de su contrario. En opinión de Leibniz, la verdad que la suma de los ángulos de un triángulo plano no puede ser más ni menos que dos rectos, puede ser demostrada lógicamente, a partir del concepto de triángulo y de los axiomas de la geometría, de modo que resulta evidente la imposibilidad del contrario. También es verdad que hoy llueve, pero es una verdad que no puede ser comprendida lógicamente y cuyo contrario es siempre pensable. Leibniz buscó en la naturaleza de los juicios el verdadero significado de este contrario: todas las verdades de la primera especie son juicios analíticos, que pueden ser demostrados lógicamente, por medio del análisis de los conceptos reunidos en ellos; las proposiciones empíricas, en cambio, son un conjunto de representaciones que no pueden subdividirse de la misma manera hasta en sus elementos primeros, y cuya conexión sólo puede ser comprobada en los hechos. Valiéndose de una analogía matemática, Leibniz dice que las partes constitutivas

de las verdades geométricas se comportan entre sí como magnitudes mensurables que pueden ser referidas a una medida común, mientras que los elementos de las proposiciones empíricas no se resuelven en verdades primeras, como las magnitudes no mensurables no pueden ser referidas a una medida común. En la esfera de las operaciones lógicas, esta medida común constituye en última instancia el principio de la imposibilidad del contrario, es decir, el principio de contradicción. Este es, por consiguiente, el principio general de todo el sistema de las verdades geométricas o metafísicas. Pero en cierto sentido tiene alguna semejanza con todas las verdades de hecho: a semejanza de éstas no es deductible y demostrable lógicamente, y tiene, como ellas, una certeza puramente intuitiva. La necesidad, sentida por Descartes, de poner en el vértice de la certeza demostrativa un principio cognoscible solamente por vía intuitiva, se repite en Leibniz, con la diferencia que, aparte del principio lógico, también a todo el conjunto de experiencias se agrega en él la exigencia de esta certeza intuitiva. Se puede decir que en esta doctrina, desarrollada ya por el filósofo en el primer período de su evolución, la intuición de Bacon se funde con la de Descartes.

Estas determinaciones gnoseológicas están limitadas, en medida extraordinariamente característica, gracias a una terminología que Leibniz tomó de costumbres escolásticas. En su tiempo, el conocimiento intelectual puro era denominado conocimiento *a priori*, mientras que el empírico era llamado *a posteriori*. En su origen, sin embargo, estas denominaciones habían tenido un significado distinto, derivado de la metodología de Aristóteles. Conocimiento *a priori* era, según Aristóteles, el conocimiento que a partir del conocimiento de las causas concluye la manifestación de los efectos; conocimiento *a posteriori*, en cambio, el que, del conocimiento de un efecto se remonta, según leyes bien conocidas, a la existencia de las causas. Era la oposición aristotélica entre el πρότερον τῇ φύσει y el πρότερον πρὸς ἡμᾶς. En la determinación conceptual de Leibniz, esta relación se confunde tanto más fácilmente cuanto que aún no se tenía conocimiento claro de la distinción entre causas del conocimiento y causas reales. Así, aquella oposición se desarrolló en el sentido que Leibniz entendía por verdades geométricas o metafísicas las que podían ser referidas hasta las causas primeras o fundamentales, por verdades de hecho, en cambio, las que no estaban en condiciones de serlo. En el ulterior desarrollo de estas ideas, aquella oposición asumió, empero, forma distinta: las verdades geométricas o lógicas pueden ser referidas a las verdades primeras tan completamente, que resulta evidente la imposibilidad de su contrario; para las verdades de hecho es posible también aquella actividad inductiva que permite retrotraerlas a las causas, pero tales causas son a su vez hechos o relaciones de hecho, y ningún hecho permite un análisis tan completo que de él resulte claramente la imposibilidad de su contrario. Tal distinción rige, en verdad, como Leibniz señala expresamente por principio, sólo para la limitada inteligencia del hombre: el conocimiento

divino debe estar en condiciones de desarrollar, también con respecto a las verdades de hecho, aquel análisis que los hombres sólo pueden hacer con las verdades geométricas y lógicas; para la divinidad, por consiguiente, la oposición entre verdades eternas y verdades de hecho se desvanece. Contemplado a otra luz es el mismo pensamiento fundamental que Spinoza tenía presente cuando distinguía el conocimiento racional del conocimiento intuitivo. Para Leibniz asume otra forma: según él, para el hombre sólo las verdades geométricas y lógicas pueden ser llevadas hasta la convicción de la imposibililad de su contrario, mientras que para las verdades reales es necesario limitarse a comprender el nexo causal en que se encuentran con los otros hechos. De esta manera, sienta dos principios supremos y últimos de toda verdad: el principio de contradicción, por una parte, para las verdades eternas, y el principio de razón suficiente, por otra, para las verdades de hecho.

En esta concepción se aproximan estrechamente las teorías del racionalismo y del empirismo: la exigencia de las primeras, de que todo conocimiento se funda en una deducción lógica, es reconocida no menos que la de las segundas que, partiendo de hechos conocidos, quieren comprender el nexo causal. Se trata, empero, de una aproximación y no de una fusión perfecta: los dos elementos están yuxtapuestos, sin fundirse. Pero este reconocimiento de la paridad no habría tenido peligros si Leibniz, con visible inconsecuencia, no hubiera tratado de asignarle importancia metafísica. Él había señalado expresamente que esa distinción desaparecía para la divinidad, por cuanto aquélla está en condiciones de realizar el análisis infinito que implica el conocimiento de la necesidad lógica también para las verdades de hecho. Esto hacía suponer que también las verdades de hecho tendrían, en última instancia, sus raíces en la necesidad lógica, a semejanza de aquellas que el hombre está en condiciones de retrotraer a esa necesidad. Spinoza había extraído esta consecuencia y había postulado que todas las cosas debían de ser concebidas como consecuencia eterna de la naturaleza de la divinidad, aunque no se estuviera en condiciones de determinar su aparición en el detalle. Leibniz, en cambio, fué llevado por su oposición al espinocismo, a transformar en una distinción metafísica la diferencia de valor entre verdades eternas y verdades de hecho, que inicialmente había formulado sólo para el conocimiento humano. Según él, el contenido de las verdades geométricas y lógicas debía corresponder a una ley universal idéntica a sí misma, es decir, sin contradicción, mientras el contenido de las verdades de hecho estaba siempre condicionado por los hechos.

En esto son afines Leibniz y el platonismo. La interpretación metafísica o hipóstasis de la oposición gnoseológica entre verdades eternas y verdades empíricas, a la que debe corresponder una oposición real entre verdades eternas y verdades temporales, conduce justamente a la concepción a que había llegado Platón por el mismo camino y que luego desarrolló en la distinción entre mundo inmaterial y mundo material. También para Leibniz un mundo de esencia eterna e inmutable está

frente a otro mundo, cuyos hechos se desarrollan en el tiempo, según el principio de razón suficiente. Es la primera oposición de idea a fenómeno. En ambos casos, en Leibniz como en Platón, no es más que el reflejo metafísico de la oposición de racionalismo y empirismo.

Al desarrollar esta idea, Leibniz hablaba de una doble especie de necesidad: de una necesidad absoluta o incondicionada, que es la de las verdades eternas, y de una condicionada o hipotética, que es la de las verdades de hecho. Llamaba causalidad a esta verdad condicionada. También en este punto es útil la referencia a Spinoza. Ni uno ni otro conocían la casualidad en el sentido de carencia de causa; pero, por el contrario, la necesidad fué concebida por Spinoza sólo en el sentido de una condicionalidad, lógica y a la vez causal, mientras Leibniz hacía la distinción entre una necesidad lógica, como imposibilidad de su contrario, y una necesidad causal, como dependencia de un hecho de otros hechos. Esta teoría de Leibniz recuerda en verdad la doble causalidad del sistema espinocista, según la cual todo "modo" es una "consecuencia eterna" de la naturaleza de Dios, pero debe ser a la vez "determinado", dentro del atributo, por otros "modos". Para Leibniz en cambio surge así el pseudo-concepto de una necesidad casual, con que pretendía denotar la condicionalidad de hecho. cuyo contrario puede ser pensado por el intelecto humano. Pero cuando entendía por necesidad en sentido estricto sólo la absoluta e incondicionada, oponía de nuevo lo necesario a lo casual, hasta que terminó por definir la oposición entre verdades eternas y verdades de hecho, como oposición entre verdades necesarias y verdades casuales.

Pero no se detuvo aquí. De acuerdo al concepto de verdad consideraba todo el contenido de verdades necesarias como existentes necesariamente, y todo el contenido de verdades casuales como existentes casualmente. Todo lo que se puede concebir conceptualmente de la imposibilidad de su contrario, es necesario en sentido metafísico; todo lo que, por el contrario, es sólo de hecho, aunque pueda ser retrotraído a otros hechos como a sus razones suficientes, es solamente casual. En esto, aunque haya aceptado los principios empiristas, Leibniz sigue siendo perfectamente racionalista; más aún, de acuerdo al modelo platónico, la distinta cualidad del conocimiento humano se transforma según él, en distinta cualidad de la realidad metafísica. El criterio que permite distinguir entre necesidad y casualidad es exclusivamente el criterio lógico de la imposibilidad del contrario. El principio supremo de tal filosofía es el racionalista de la necesidad del pensamiento. Se reconoce que los hechos están condicionados causalmente, pero éstos siguen siendo todavía casuales, porque no hay razón lógica que permita declarar imposible su contrario. Pero la necesidad absoluta, propia de las verdades eternas, reside sólo en el hecho que estas verdades deben ser pensadas: su necesidad es conceptual. Este sistema no reconoce otra necesidad del ser que la necesidad del pensar: lo que debe ser pensado absolutamente existe también con absoluta necesidad, y lo que sólo es

pensado condicionadamente existe sólo condicionadamente. La hipótesis de las formas del pensamiento, que constituye la esencia de todo racionalismo, nunca ha sido expresada tan claramente como en Leibniz: se lo advierte en la manera como trata el concepto de posibilidad. El contenido de todo pensamiento verdadero, prosigue Leibniz, debe ser posible; pero su realidad se funda o sobre sí mismo —y, cuando esto ocurre, su contrario es imposible y él es incondicionadamente necesario— o sobre otra cosa —y en ese caso su contrario es pensable y el pensamiento mismo sólo es necesario de manera condicionada. De esta manera, por obra de Leibniz los conceptos de posibilidad y de necesidad han asumido una significación tan variada y artificial, que sobrevino una gran confusión en el desarrollo ulterior de la filosofía alemana: sobre todo esta contraposición entre necesidad incondicionada y necesidad condicionada ha llevado a dificultades innumerables y a extrañas desviaciones del pensamiento. Ella ha alimentado ante todo el prejuicio que la imposibilidad del contrario constituya el mejor criterio para el conocimiento de la realidad, mientras por otra parte ha dado origen al error, aun más peligroso, según el cual la posibilidad lógica debe preceder a toda realidad. Ya Leibniz denominaba *primae possibilitates* a las verdades necesarias y de ellas sacaba la idea, que en la base del mundo realmente existente habría una cantidad de posibilidades, entre las cuales se hubiera realizado una selección, concebible sólo en el hecho. Así quedó invertida sin más la verdadera relación entre los dos conceptos, de posibilidad y de realidad. Mientras todo lo que llamamos posibilidad son solamente ideas, que surgen sobre el fundamento de la realidad existente, aquí la realidad dada aparece como un hecho casual sobre el fondo de las posibilidades preexistentes.

Aunque estas investigaciones gnoseológicas de Leibniz, y sobre todo los esfuerzos realizados por él para unir el pensamiento racionalista y el pensamiento empirista hayan conquistado con el correr del tiempo gran importancia, sus concepciones metafísicas no tienen su origen en ellas. Por el contrario, como se verá en lo que sigue, su teoría del conocimiento fué ahondada posteriormente, desde el punto de vista de su sistema metafísico. Este punto de vista ha surgido a su vez exclusivamente de las reflexiones de Leibniz sobre los grandes problemas metafísicos y especialmente sobre los de la filosofía natural de su tiempo, independientemente de las concepciones lógicas o metodológicas. Aquí lo decisivo eran únicamente factores objetivos; y en este terreno se había propuesto desde un principio la tarea de conciliar los contrastes entre la ciencia antigua y la moderna. El problema más urgente de su tiempo consistía en la explicación de los fenómenos naturales desde el punto de vista causal y del teleológico; y este problema estimuló, ante todo, a Leibniz, cuya naturaleza conciliadora se confirmó una vez más en la tentativa de hacer concordar entre sí ambos contrarios. La dirección particular asumida por esta tentativa fué determinada por el hecho que la consideración unilateral de la explicación mecánica de la naturaleza, en parte, conducía realmente al materialismo y, en parte, era acusada de conducir a él, mientras que, por otro lado, la explicación teleológica de la naturaleza concordaba fácilmente con una metafísica espiritualista. Pero la contienda entre materialismo y espiritualismo se agitaba sobre todo en torno al problema metafísico de la sustancia. Por eso, el problema ¿qué son las sustancias? era para Leibniz el problema central y, considerado desde este ángulo, su doctrina es una continuación directa de aquel desarrollo que la filosofía racionalista había experimentado desde Descartes hasta los ocasionalistas, desde Spinoza hasta Malebranche. El sello característico que el concepto de sustancia tuvo en Leibniz puede ser considerado como una reacción contra la negación de la independencia de las sustancias, que los sucesores de Descartes habían intentado demostrar frente a las sustancias finitas. Para los ocasionalistas y para Malebranche toda actividad productora de efectos había sido transferida de las sustancias a la divinidad. Spinoza, en cambio, había preferido no llamarlas sustancias, pero su sustancia infinita ya no tenía casi actividad real, sino que más bien era una simple categoría lógica, que en el lugar de los efectos debía tener solamente "modos". Si bien esta era una consecuencia del formalismo lógico, es notable el hecho que Leibniz tratase de reintroducir en el concepto de sustancia aquel elemento que en cierto modo constituye en él la parte accesible a la experiencia: su pensamiento, nutrido de material experimental, le sugería que sólo podemos hablar de sustancias allí donde estamos en condiciones de comprobar los efectos; y llamamos fuerza a la causa de estos efectos. Por eso Leibniz cambió el concepto de sustancia por el de fuerza agente.

Este concepto fundamental se desarrolla, en oposición a la filosofía natural cartesiana, en base a la concepción del cuerpo, y en este sentido es exacto que su *Système nouveau de la nature* (1695) significó ante todo un nuevo modo de entender el problema mecánico. Pero la naturaleza filosófica de este pensador se revela cuando eleva a estos pensamientos a principios metafísicos generales. La sustancia material, el cuerpo, sólo había tenido para Descartes el atributo de la extensión; la naturaleza metafísica del cuerpo particular debía consistir para él sólo en una determinada forma de la extensión y el formalismo de esta filosofía matemática se expresaba, en el campo del conocimiento de la naturaleza, en el hecho que lo que era matemáticamente construíble era considerado como la esencia íntegra del cuerpo. Por eso, para Descartes como para los ocasionalistas, para Spinoza y para Malebranche, no se podía hablar de una fuerza independiente de los cuerpos. Toda la fuerza que los cuerpos particulares parecen desarrollar era considerada como transmitida y como parte de la fuerza general comunicada por Dios a la materia. Esta era, en cierto modo, la mortificación de la materia: en la filosofía de Descartes la naturaleza era una máquina muerta. Leibniz se opone terminantemente a esta idea; por eso, frente a la filosofía mecánica de la naturaleza consideraba que la explicación de Aristóteles y

de la antigua filosofía era un óptimo contrapeso. La tendencia a resolver la masa de los fenómenos en simples relaciones cuantitativas le parecía irrealizable, y consideraba que se debía volver a la hipótesis de fuerzas cualitativamente determinadas, que Aristóteles había llamado "entelequias". De esta manera no pretendía eliminar el principio de la explicación mecánica, sino solamente limitarlo. De acuerdo a su concepción fundamental, la esencia íntima de los cuerpos reside solamente en la fuerza ejercida por ellos, y la forma espacial, su forma matemática y determinable cuantitativamente, es sólo el modo exterior con que se manifiesta esta fuerza.

No obstante, su pensamiento, a partir de acá, se siguió desarrollando: toda fuerza no es de naturaleza material, sino inmaterial, y Leibniz era el último en disimulárselo. Si las sustancias son fuerzas, son seres inmateriales, y su forma espacial no puede constituir uno de sus atributos originales, sino sólo puele ser un producto de su actividad. El cuerpo es, en verdad, algo distinto del ser extenso que parece: es una fuerza agente y su misma extensión es uno de los efectos fundamentales de esta fuerza. No hay sustancias extensas, aunque los cuerpos sean aquellas sustancias que producen una forma fenoménica espacial. En esto consiste el carácter espiritualista de la teoría leibniziana: hay en ella una transformación del cartesianismo que se aproxima a Malebranche, aunque por diferentes motivos, y en sus últimos resultados parece coincidir con el berkeleyanismo. Si, a pesar de ello, no se llama comúnmente espiritualista, es por una razón: ni la eliminación de las sustancias materiales, ni la naturaleza inmaterial que se atribuye únicamente a las sustancias, son pensadas por Leibniz en el mismo sentido que por Berkeley. Éste ha negado a los cuerpos toda sustancialidad, y los ha explicado como simples complejos de representaciones en el espíritu. Leibniz parte del concepto que los cuerpos son sustancias reales, pero de naturaleza inmaterial extensa, y que su forma espacial no se produce como fenómeno en otros seres, sino que es producida por ellos mismos, como forma de su acción. Por eso la concepción del mundo de Berkeley no podía admitir más que espíritus humanos o espíritus superiores a éstos, mientras Leibniz suponía la existencia de sustancias animadas hasta en las partes extremas y aparentemente más inanimadas de la materia, llegando en consecuencia a la hipótesis de formas de vida espiritual mucho más variadas y en parte mucho más humildes que las que se manifiestan en el hombre.

La introducción del concepto de fuerza en el de sustancia, realizada por Leibniz, aparte de la inmaterialidad acarrea otra consecuencia: la de la pluralidad de las sustancias. La orgullosa tentativa realizada por Spinoza, de derivar la variedad de las cosas a partir de la naturaleza de Dios, como consecuencia necesaria de aquélla, había fracasado, y la convicción que había que volver a la hipótesis de fuerzas determinadas cualitativamente, convertía a Leibniz en un decidido adversario de aquel rígido monismo. Su sistema supone una pluralidad infinita de sustan-

cias. Pero en toda la filosofía racionalista la idea del método unitario estaba tan inmediatamente enlazada a la idea de un conjunto unitario del mundo, que el mismo Leibniz no pudo sustraerse a ella, y en ciertos aspectos se aproximó a aquel espinocismo que repudiaba. Consideraba, ante todo, que el concepto de sustancia no había de entenderse en el sentido que las sustancias carecieran de relación recíproca: puesto que la conexión es por sí misma un hecho, y también el más importante de todos. Ésta es igualmente una razón por la cual Leibniz no da a esta serie infinita de sustancias el nombre de átomos, que, por otra parte, evitaba ya por el significado material que esta palabra había tenido siempre y que ostentaba particularmente en su tiempo. Sus sustancias animadas son individuos, y por esto también para él el problema es el mismo que estimulaba fundamentalmente las investigaciones de la filosofía natural italiana: conciliar el individualismo con el universalismo. En los contrastes de la filosofía de su tiempo, estos dos elementos se le presentaban como lejanos entre sí: por una parte el espinocismo había creado la forma más perfecta de universalismo, por otro el materialismo amenazaba resolver el universo en una serie de puntos sin relación recíproca entre sí. En el esfuerzo realizado para hallar una solución intermedia, Leibniz eligió para sus sustancias el nombre que le diera Bruno en su teoría, quien había querido oponerse igualmente al atomismo y a la teoría unitaria neoplatónica, llamándolas "mónadas". En Leibniz la solución del problema es más profunda que en Bruno; llega a ella a través de la tentativa para determinar, con la vista puesta en este problema, la naturaleza de la fuerza, a partir del carácter inmaterial de la sustancia.

El concepto de sustancialidad exige que cada sustancia sea algo unitario y cerrado en sí, que no sea determinado de alguna manera, en las manifestaciones de los efectos de su fuerza, por otras sustancias. Si, a pesar de ello, debe haber aquí una conexión unitaria de todas las cosas, esta es posible sólo por el hecho que ya en la naturaleza originaria de toda existencia particular hay una relación íntima con todas las demás. La conexión unitaria de todos los individuos sólo es concebible en cuanto está contenida ya en la naturaleza de todo individuo particular. El universo y el individuo sólo pueden unirse en cuanto el individuo, cada uno a su modo, lleva en sí mismo el universo. En este sentido también Leibniz asegura que toda mónada es un espejo del mundo, generalizando en sentido metafísico aquella exigencia gnoseológica que se había manifestado durante todo el Renacimiento, según la cual el hombre está en situación de conocer la conexión de las cosas, sólo porque él es un microcosmos. La máxima *omnia ubique*, que había encendido la fantasía de todos los filósofos de la naturaleza y de todos los místicos, llegó a ser un concepto claro para Leibniz.

Sucede, empero, que en la naturaleza de toda sustancia particular deben estar "representadas", como dice Leibniz, todas las demás. En cada mónada debe estar contenida toda la pluralidad de las demás; por

otra parte, sin embargo, el concepto de unidad sustancial exige que esta variedad se presente en una conexión unitaria. La esencia de la mónada reside, por consiguiente, en el hecho que es una unidad en la variedad. El concepto estético de unidad artística referido por Bruno al universo, es aplicado por Leibniz a cada mónada, y de esta manera para él las más pequeñas mónadas llegar a ser lo que para Bruno habían sido solamente las superiores y, en sentido último, el Todo: organismos. El sistema leibniziano ostenta así el carácter del vitalismo absoluto. Él no conoce materia muerta, para él todo el mundo está lleno de vida interior, y el concepto orgánico de desarrollo unitario de las distintas cosas, ilumina para él el universo.

Si se pregunta en qué consiste la actividad inmaterial en que se realiza esta reunión de las cosas en una unidad, la respuesta es la representación. En ella se unen todas las veces elementos diversos en una construcción ideal unitaria, y como ha de haber un carácter común a todas las sustancias, no puede tratarse más que de éste. Las mónadas son fuerzas representativas. No se puede negar que en este razonamiento se presenta como muy peligroso el doble significado de la palabra representación, que una vez equivale al alemán *vertreten sein* (ser representado, en el sentido de estar en lugar de otro) y por otra parte tiene un significado de actividad espiritual que se expresa con la palabra alemana *Vorstellung* (representación, en sentido psicológico). Por otro lado, esta definición de las mónadas como fuerzas representativas constituye una ilustración sobremanera interesante del hecho, recordado ya varias veces, que toda la filosofía prekantiana consideraba la actividad teorética de la representación o del pensamiento como función fundamental de la vida inmaterial. No obstante, esta combinación de conceptos es tan feliz que era imposible hallar una solución mejor para aquel gran problema, porque habría sido imposible comprender cómo las otras sustancias pudieran estar vivas de otra manera en toda sustancia particular que como constituyendo el contenido representativo. A Leibniz se le ocultó, en verdad, una dificultad absolutamente insoluble: si toda mónada debe representar a las demás y si cada una de las otras por su contenido representativo está condicionada por el sistema de todas, se constituye un círculo cerrado de relaciones recíprocas, en que acaba por no haber un contenido absoluto para toda esta actividad representativa de la totalidad de las mónadas.

El contenido de la actividad de estas fuerzas representativas es, para Leibniz, el mismo, es decir, el universo mismo, y la diferencia entre las distintas mónadas ha de buscarse solamente en la diversidad de la actividad representativa. El filósofo la extrae del principio cartesiano de la claridad y distinción: las mónadas se distinguen entre sí sólo en cuanto unas representan el universo con mayor claridad que otras, y se ordenan así en una serie gradual, que comienza en las que sólo tienen representaciones oscuras y confusas, y se eleva a las que tienen solamente una clara y distinta representación de todas las demás. Claridad

es, para Leibniz, la cualidad de la representación, en virtud de la cual su objeto es reconocible con certeza y univocidad y distinguible de todos los demás; es distinta la representación que es clara en cada uno de sus elementos particulares y en las relaciones entre los mismos. La importancia de esta definición es tanto mayor, cuanto que, según un principio cartesiano, las cosas claras y distintas deben estar, respecto a las no claras y confusas, en la misma relación en que la actividad intelectiva se encuentra respecto de la sensibilidad. La serie gradual de las mónadas comienza, por consiguiente, en aquellas que sólo tienen sensaciones y termina en las que tienen solamente pensamiento puro; y las mónadas se diferencian por el grado con que representan el mundo, ya sea confuso, es decir, sensiblemente, o claro, es decir, racionalmente. A propósito de esta oposición Leibniz destacó más aún la relación que existía entre la de Descartes y la aristotélica de actividad y pasividad. Pasivo es el estado de las mónadas en que tienen representaciones sensibles confusas, activo aquél en el que tienen representaciones claras, según la razón.

De esto resulta claro cuáles son los extremos opuestos de tal concepción del mundo: las mónadas inferiores, que desarrollan solamente representaciones confusas en forma de sensaciones y que por ello se presentan como meramente pasivas, constituyen lo que comúnmente se llama materia; la mónada suprema, en cambio, en que la razón tiene sólo representaciones claras y que por ello constituye la actividad pura, es la divinidad. Hay infinitas mónadas inferiores, porque en la confusión del contenido representativo, hay infinitos grados posibles; la mónada suprema, en cambio, es una sola, porque si varias poseyeran en igual medida la más perfecta claridad y distinción de todas las representaciones, serían absolutamente iguales y no se podrían distinguir por sus características, serían idénticas entre sí. Leibniz hace valer el *principium identitatis indiscernibilium*, principio estrictamente racionalista, según el cual conceptos cuyos caracteres son absoluta y completamente iguales se refieren a un objeto idéntico. No hay dos cosas completamente iguales. Este principio distingue justamente la Monadología de la atomística. Ésta supone que los átomos son seres completamente iguales, que sólo por casualidad se encuentran en diferentes puntos del espacio y que se distinguen entre sí exclusivamente por esta circunstancia exterior, que no es una característica de su concepto. El individualismo de la Monadología, por el contrario, exige que toda sustancia esté perfectamente determinada en sí misma y considera también la posición espacial de cada mónada como un resultado de su naturaleza y como determinada en sus cambios por este mismo ser dotado de fuerza.

Entre los dos polos de la materia y de la divinidad se despliega la infinita variedad de los grados intermedios, en los cuales claridad y confusión, inteligencia y sensibilidad, actividad y pasividad se presentan en todas las combinaciones posibles, y entre los cuales encuentra su puesto también el hombre. La importancia mayor de este sistema reside

en el hecho que considera la pluralidad de las cosas como un gran complejo, en el que cada miembro ocupa una posición necesaria e insustituíble. Cada mónada refleja a su modo particular el universo; faltando ella, cambiaría el universo. Cada una de ellas es un individuo, pero sólo en la medida en que cada una ocupe en el conjunto del universo la posición que le corresponde. Esta concepción, esbozada por primera vez por Aristóteles, suele llamarse, según la terminología moderna establecida por Schelling y Hegel, "sistema del desarrollo". Es necesario quitar a esta palabra el significado corriente de proceso que se desarrolla en el tiempo, y entender por ella sólo el postulado metafísico, según el cual la esencia de toda parte aislada del universo constituye un miembro necesario para el conjunto, y la razón de la formación particular de toda parte aislada está en la ley del Todo. Esta unidad orgánica del universo ha tenido en el sistema de la Monadología una expresión tan rigurosa, que Leibniz figura realmente a la cabeza de aquel movimiento filosófico alemán que trató de insuflar vida, en el terreno de la ciencia moderna, a aquel alto resultado del pensamiento griego. Después de él, la filosofía alemana ha trabajado sin tregua en esta tarea, y si las formas en que creyó haber resuelto el problema desde el ángulo de la filosofía de la identidad, han vuelto a caducar, no obstante esta meta continúa siendo para ella el último fin de sus investigaciones. No cabe duda que Leibniz deba esta importancia histórica al profundo conocimiento de los grandes sistemas de la antigüedad y particularmente del de Aristóteles. Ningún pensador ha ejercido en la historia una influencia tan múltiple y duradera como Aristóteles; pero esta lejana influencia, que ha saturado toda la teoría leibniziana de la Monadología, tiene una importancia mucho mayor que todas las aproximaciones exteriores, en parte a las formas, en parte a las consignas de su filosofía, de que ha vivido la Edad media.

El nexo unitario existente, en virtud de su íntima naturaleza, entre las sustancias, debe desarrollarse también en su actividad. Se entiende de suyo que, dentro de este sistema, tal actividad no puede ser más que la representación. Pero las representaciones solas no originan jamás el progreso hacia otras representaciones; éste se basa sólo en el impulso a la actividad, implícito en la sustancia. Por eso, además de la representación, Leibniz supone en las mónadas una "tendencia" a pasar de una representación a otra, tendencia que se identifica con lo que comúnmente se llama impulso o deseo; ella hace posible y mantiene en tensión en cada mónada el sistema de las representaciones. Pero el resultado de este impulso puede estar condicionado en todo momento sólo por el contenido de las representaciones preexistentes. La vida de cada mónada consiste en un constante desarrollo de sus representaciones, desarrollo producido por su impulso interior a la actividad. Pero como en toda mónada está representado lo mismo, es decir, todo el universo, es menester que también a cada momento el resultado de este movimiento de

representaciones sea el mismo en todas las mónadas, lo que significa que todo el proceso del universo se refleja igualmente en todas las mónadas. De esta manera, con sus profundas indagaciones, Leibniz explica aquella aparente influencia ejercida por las sustancias una sobre otra, que constituía un problema para toda la escuela cartesiana. También para él un *influxus physicus*, una acción inmediata de una sustancia sobre otra, es imposible conceptualmente. Las mónadas no tienen ventanas, dice, a través de las cuales puedan percibir algo de lo que ocurre en las demás. Cada una vive encerrada en sí misma; pero todas viven las mismas cosas y por ello parece que ejercieran siempre una influencia recíproca. Leibniz llamó "armonía preestablecida" a ésta, la más importante de las consecuencias de sus conceptos fundamentales, y aplicó esta teoría a la comprensión de la unión del alma y el cuerpo. Las mónadas que forman el cuerpo y las mónadas que constituyen el alma, no mantienen más nexo causal que las sustancias entre sí; pero como el alma debe representar en todo momento aquello que acaece en el cuerpo, parece que ejerciera una influencia sobre el cuerpo y que, a su vez, sufriera su influencia. Explica esto con un ejemplo muy repetido en su tiempo, entre otros por Geulincx, de los dos relojes, cuya perfecta sincronización se explica sea por una dependencia mecánica de uno del otro, sea por la regulación frecuente de un operario, sea porque ambos han sido regulados desde el comienzo de la misma manera y siguen marchando con igual velocidad. La primera de estas explicaciones es la cartesiana, del *influxus physicus*, la segunda es la del milagro perpetuo, aceptada por los ocasionalistas [1], la tercera es la de la armonía preestablecida, y es menester convencerse que el artífice supremo ha dispuesto las cosas a fin de que estén siempre en armonía, sin que uno influya sobre el otro o que él deba intervenir a cada momento.

Toda una serie de ideas secundarias, importantes en extremo, estaba contenida implícitamente en este sistema de la armonía preestablecida. Ante todo la idea que todo el contenido vital de las mónadas, que no puede constituirse casualmente, remite a una causa común. Justamente a causa de esta semejanza interna, las mónadas demuestran que derivan todas de la misma fuente. Todo este sistema debe tener su origen en aquella mónada suprema, que contiene todas las representaciones en forma clara y distinta. La armonía preestablecida es inconcebible si no deriva de Dios, y si no se supone que Dios, gracias a su representación absolutamente clara y distinta, haya otorgado desde el principio a todas las mónadas tal contenido, cuyo desarrollo, en cada una a su manera, les permita concordar entre sí en todo momento. De la actividad creadora de la divinidad ha surgido toda la infinidad de las mónadas y, con éstas, la armonía del universo.

1 Leibniz se refería sólo al estadio inicial e imperfecto de la doctrina ocasionalista, no a su desarrollo ulterior más profundo tal como aparece sobre todo en la exposición de Geulincx. Véase más arriba, Cap. IV, § 25.

Esta concepción presupone, además, otro elemento. Ella se sostiene sólo en la hipótesis que el proceso de desarrollo de las representaciones está condicionado sin excepción, en todas las mónadas y en todo instante, por el contenido de las representaciones precedentes. Si hubiera algún espacio en algún lugar en el cual una sola de las mónadas tuviese la posibilidad de desviarse casual o deliberadamente, del curso, igual para todas, del desarrollo de las representaciones, la armonía de todo el universo se perturbaría inmediatamente. El sistema de la armonía preestablecida supone el determinismo y la rigurosa necesidad de toda la vida representativa de las mónadas. Éste es el punto en que Leibniz creía haber alcanzado su conciliación del mecanicismo con la teleología; y es el punto más alto alcanzado por su pensamiento. Explica la armonía del proceso que ocurre en todas las mónadas, como derivando de la actividad creadora de la divinidad, que ha ordenado el sistema de las mónadas según sus fines, pero que ha logrado obtener este ordenamiento finalístico sólo en la medida en que las mónadas, comenzando desde su estado inicial, deben seguir con necesidad inexorable el proceso de desarrollo querido por Dios y determinado de antemano. De esta manera, los dos opuestos se limitan, postulándose mutuamente. En el curso del acaecer singular impera sólo la necesidad mecánica, y ningún hecho singular puede explicarse de otra manera que por las causas. Pero el curso total de lo que sucede en el universo está determinado de antemano, justamente por esta necesidad que no admite excepciones, por la actividad creadora finalista de la divinidad. El mecanismo domina incondicionadamente, pero sólo existe para cumplir un fin. Es curioso cómo Leibniz se aproximaba con esta teoría a su adversario Newton. La idea de considerar el universo como una máquina construída por Dios para el logro de sus fines es común a ambos, y en este sentido Leibniz ha ejercido sobre las ideas religiosas de la Ilustración alemana la misma influencia que Newton ejerciera sobre las de los franceses.

La tercera entre las ideas secundarias del sistema de la armonía preestablecida es una hipótesis psicológica de gran alcance. Postula que toda mónada, en todo momento, representa en sí el estado de todo el universo. Esto no ocurre evidentemente ni siquiera para la mónada humana, en el sentido de que tenga conciencia de todas estas representaciones, porque sólo es capaz de abrazar un número extraordinariamente reducido de las representaciones del resto del universo; y menos aún puede esperarse que satisfagan esta exigencia las mónadas inferiores, que ni siquiera pueden tener en general conciencia. Para Leibniz no queda, por consiguiente, otro camino de salida que el de una hipótesis ulterior, según la cual las mónadas tendrían, sin saber, una gran cantidad de representaciones; lo que significa, con otras palabras, que hay una actividad representativa inconsciente, gracias a la cual la mónada inferior puede ser un espejo del universo sin tener conciencia de su actividad. Sobre la base de esta concepción metafísica, Leibniz adelantó la hipótesis de la existencia de representaciones inconscientes, cuya importancia

ha sido enorme para la psicología. No le fué difícil hacerla concordar con sus otras teorías. Al explicar la conciencia como una función de la claridad y distinción en la actividad representativa, era natural que las mónadas del mismo modo que poseen representaciones confusas carecen también de la conciencia de las mismas. Las mónadas inferiores, las que constituyen la materia, parecían ser las que representan también todo el universo, pero tan confusamente que no tienen nunca conciencia, mientras que la divinidad, como mónada central omnisciente, tiene conciencia, en todo momento y con plena claridad y distinción, de la totalidad del universo. La hipótesis de la actividad psíquica inconsciente concordaba muy bien con el gran descubrimiento matemático de Leibniz. Del estado de conciencia clara hasta la confusión y oscuridad absolutas de la pasividad puramente sensible, se podía suponer, en base a la analogía del cálculo infinitesimal, por hipótesis, una debilitación gradual de la energía de la conciencia, que, pasando por todos los grados posibles, llegase al infinitamente pequeño sin que fuera necesario negar la realidad de este infinitamente pequeño. En este sentido Leibniz llamó *petites perceptions* a las representaciones inconscientes y sostuvo repetidamente que el sistema de la armonía preestablecida se sostiene o cae junto con estas pequeñas representaciones. Trató también de demostrar después, partiendo de la experiencia humana, la existencia de representaciones inconscientes, y se valió para este fin especialmente del ruido del mar. La caída de una gota de agua produce un estímulo tan pequeño que comúnmente no origina una representación; el ruido atronador del oleaje, en cambio, se compone de un número infinito de estos estímulos infinitamente pequeños, y ofrece un ejemplo psicológico de cómo, según el principio del cálculo diferencial, de la suma de un número infinito de valores infinitamente pequeños, puede componerse una enorme magnitud real, de una masa de representaciones inconscientes, una representación consciente plena de energía. Sea como fuere esta hipótesis de las representaciones inconscientes, surgida de consideraciones metafísicas, fué de extraordinaria importancia para el desarrollo de la psicología. Eliminó la hipótesis, aceptada por el racionalismo y el empirismo, según la cual el espíritu contiene en sí sólo lo que sabe de sí; los cartesianos, en la lucha por las ideas innatas, lo habían esbozado aquí y allá, y Locke la había combatido explícitamente: pero, en general, también el racionalismo, llevado por el principio gnoseológico de Descartes, había sido llevado a admitir como real en el alma sólo lo que contiene la autoconciencia; y Leibniz tiene el mérito de haber expresado por primera vez aquella hipótesis en una forma comprensiva y psicológicamente utilizable, y de haber preparado así el terreno para su aplicación fecunda en el porvenir.

A partir de estos conceptos generales Leibniz trazó también, aunque sólo casualmente y a grandes líneas, los rasgos fundamentales de una nueva forma a darse a las disciplinas filosóficas particulares. Las mayores dificultades provenían, como se comprende, de la filosofía de

la naturaleza, aunque ésta haya sido el punto de partida de la nueva teoría. El principio a que había llegado Leibniz, según el cual todos los cuerpos son, por naturaleza, mónadas y organismos, estaba en áspero conflicto con la filosofía mecánica de la naturaleza, que él no rechazaba, sino simplemente limitaba. La diferencia capital consistía en el hecho que Leibniz, al negar a los cuerpos el carácter de sustancias extensas, no podía considerar el espacio como una realidad en la cual los cuerpos se desplazaban. Por esto debía rechazar tanto la teoría de los átomos como la hipótesis newtoniana de una fuerza que obraba a distancia y determinada en su energía por relaciones de distancia, mientras el concepto de masa constituía para él un problema difícil, porque, de acuerdo a la naturaleza de las mónadas, perfectamente cerradas en sí y excluyentes de todas las demás, no se podía hablar de una verdadera combinación de las mismas. Trató, por eso, de llegar por otro camino al concepto de cuerpo compuesto, tomando también aquí en consideración sólo el principio de lo orgánico. Él suponía que hay alguna mónada que representa en sí con claridad y distinción superiores un complejo de mónadas inferiores, de modo que constituye frente a este complejo una especie de mónada central. Desde este punto de vista las mónadas inferiores se presentan como meramente pasivas, mintras la mónada central es relativamente activa frente a ellas y determina, con su representación más distinta, los estados más confusos de las otras. De este modo, la mónada central asume, frente a las inferiores, la importancia de una sustancia en el sentido superior de la palabra, y en este significado constituye el "vínculo sustancial" que une a las otras. Por eso, según Leibniz los cuerpos compuestos son siempre organismos, cuya vida activa se concentra en una mónada central. La diferencia entre naturaleza orgánica e inorgánica pasa a ser de fundamental a cuantitativa, en este caso, sin embargo, en favor de la naturaleza orgánica cuyos grados inferiores deben estar contenidos en la inorgánica. Pero esta reunión de mónadas inferiores, que ocurre en la mónada central, se presenta como una relación espacial de las mismas, y de ese modo la forma extensa de los cuerpos y, en última instancia, todo el espacio, se realiza no como una realidad metafísica, sino como un "fenómeno bien fundado". Lo mismo vale para el tiempo, que resulta del ordenamiento de las representaciones dentro de las mónadas. El espacio no es más que el orden de las representaciones coexistentes, el tiempo no es más que el orden de las representaciones que se desarrollan una a partir de otra; ambos son sólo la confusa imagen sensible de las relaciones en que las mónadas deben necesariamente ser pensadas una respecto de la otra, de acuerdo a la armonía preestablecida. En el fondo, también los movimientos espaciales de los cuerpos no son más que representaciones confusas de las relaciones metafísicas reales en que aquéllos se encuentran. Como esta apariencia fenoménica se funda sobre las relaciones íntimas de las mónadas, también para el decurso de estos movimientos espaciales han de regir, con férrea necesidad, ciertas leyes. Leibniz

trata de esta manera de consolidar el principio de la filosofía mecánica de la naturaleza, afirmando que todas las leyes de la conexión mecánica de la naturaleza no están fundadas sobre sí mismas, sino sobre el proceso representativo de las mónadas, ordenado finalísticamente por la divinidad, y por lo mismo no son en verdad necesarias, sino casuales. Esta explicación mecánica de la naturaleza ha de demostrar que todo movimiento nace de otro movimiento, en cuanto uno se transforma en otro. Leibniz cree haber hecho un gran descubrimiento en este campo al demostrar que todas las modificaciones de la naturaleza suceden poco a poco, porque no son más que la reproducción confusa de la transformación gradual de las representaciones en el interior de las mónadas. Llama "ley de continuidad" a esta afirmación, y para demostrarla intenta refutar la teoría newtoniana de la gravitación y el efecto a distancia que ella afirma, por medio de la hipótesis, que lo aproxima a Descartes, de un movimiento en torbellino que se separa continuamente. Por otra parte, empero, se aproxima a Newton hasta el punto de admitir que la disminución de los efectos de la fuerza tiene lugar en la proporción señalada del cuadrado de la distancia. Afirmado esto considera que debe transformar el principio de conservación de la energía. Descartes lo había enunciado sólo en el sentido que la magnitud de la fuerza fuera siempre directamente proporcional a la del movimiento y, por consiguiente, de la invariabilidad de la fuerza de Dios comunicada a la materia, había concluído que la suma del movimiento del universo permanece constante. Leibniz demuestra que esa hipótesis está refutada por hechos innegables y, en lugar del enunciado cartesiano, pone una formulación de la ley, más próxima al axioma de la ciencia natural moderna, en cuanto afirma que la suma de la energía permanece constante en el universo, pero que la suma del movimiento real varía, a causa de las distintas posibilidades de los obstáculos opuestos a la fuerza; para mantener en pie la ley de la conservación de la energía, introduce, de manera menos clara y no demostrable consecuentemente, una distinción entre energía viva y energía latente. Expone además una demostración aproximativa de la transformabilidad de las varias formas de movimiento, desarrollando sobre todo el principio de que la aparente pérdida de energía que se tiene en el choque de los cuerpos elásticos se explica por una transformación del movimiento molecular. Pero una demostración más fina y completa de este principio no era posible porque no se tenía una idea exacta de la función que corresponde al calor en ese proceso.

Lo mismo que la distinción entre mundo orgánico e inorgánico en la filosofía de la naturaleza, en psicología la diferencia entre el hombre y los otros organismos ofrece a Leibniz no pequeñas dificultades. Se comprende de suyo que el alma sea la mónada central del cuerpo; su inmortalidad es consecuencia inmediata de su naturaleza de mónada, porque toda sustancia es, de acuerdo a su concepto, indestructible. Pero esta especie de inmortalidad comprende a todas las mónadas, y también

a las almas de los animales; es por eso una hipótesis arbitraria la de Leibniz que una mónada central de un animal pueda recaer en el estado de obtusidad de una actividad representativa meramente inconsciente, mientras que la humana, una vez conquistada la representación clara y distinta de la personalidad, la conserva eternamente. En este sistema no puede haber mónadas centrales que no estén de alguna manera en relación tal con las mónadas inferiores, que constituyan su vínculo sustancial. No puede haber un alma sin cuerpo. No obstante no es necesario que este cuerpo permanezca invariable; ya la experiencia del crecimiento y del intercambio orgánico muestra que las mónadas inferiores, que forman el cuerpo de la mónada superior, están en variación aunque lenta. También aquí, dice Leibniz, rige la ley de la continuidad, y ningún alma salta de improviso de un cuerpo a otro, pero transforma siempre el cuerpo anterior en uno nuevo. Por lo que concierne al hombre en particular, Leibniz se ve forzado, en razón de la eternidad de las mónadas, a extraer la consecuencia de la fe en la inmortalidad también en sentido opuesto y a suponer una preexistencia del alma, antes de su vida actual. A pesar de ello sostiene que la personalidad es conquistada por estas mónadas de una vez para siempre en su unión con un organismo humano, y por ello las almas humanas han tenido antes una forma inferior de existencia (para lo cual recurría al descubrimiento de los espermatozoides, realizado hacía poco tiempo) mientras que, por otra parte, la mónada, que ha alcanzado la conciencia de la personalidad, después de su separación del organismo formado con este fin —que llamamos muerte del hombre— se constituye una forma superior de corporeidad: esto, se comprende, no podía ya representarse intuitivamente, y aquí la hipótesis de la transformación continua tropezaba con insuperables dificultades.

Más importantes que estas especulaciones es la aplicación que Leibniz hace de sus conceptos metafísicos al proceso de la representación y de la actividad cognoscitiva del hombre. Sólo así llega al completo ahondamiento de su teoría del conocimiento, y en este punto logró vincular magistralmente sus investigaciones metodológicas con su metafísica. Esto es suficiente para que sus *Nouveaux Essais*, donde realiza esta tentativa, sean su obra más madura e importante. Era natural y relativamente fácil referir la doble dirección atribuída por él a la actividad cognoscitiva del hombre a la posición intermedia que la mónada del espíritu humano ocupa en la serie gradual del universo. Ella no tiene sólo representaciones confusas, ni sólo claras y distintas, sino una mezcla de ambas. Aquéllas son las experiencias sensibles, de las que derivan las verdades de hecho, éstas son los conceptos claros de los que provienen las verdades eternas; y también la relación de valor entre ellas, que había expresado definiéndolas como verdades casuales y verdades necesarias, se podía admitir como justa a partir de esta derivación. La mónada humana, tal como había sido pensada por Leibniz en su metafísica, estaba hecha de modo que sus representaciones habían de

tener ese doble valor y ese doble origen, que les atribuía su teoría del conocimiento. Todo se prestaba así de la mejor manera a la construcción del sistema, y su misma metafísica parecía exigir aquella combinación de empirismo y racionalismo, que constituía la tarea de su metodología. Ocurrió que la posición asumida por él frente a Locke fué del todo favorable y que él reconoció la exactitud de la teoría lockiana sobre el origen y el nexo del conocimiento empírico, en tal medida, que de la comparación de las dos obras se ha podido advertir una concordancia entre ambos pensadores en lo relativo a algunos puntos esenciales.

Leibniz fué sin embargo mucho más allá de su modelo y mostró con evidencia los errores en que Locke había caído por haber seguido unilateralmente aquellos principios, que en sí mismos eran justos. La posición del pensador alemán frente al empirismo era precisamente la misma que frente a la explicación mecánica de la naturaleza: reconocía a ambas, pero para limitarlas de la misma manera: a una por la teología, a la otra por el racionalismo. Realizó esta última tentativa gracias a la aplicación genial de la hipótesis de las representaciones inconscientes, que había nacido como consecuencia de la teoría de la armonía preestablecida. Sobre la base de la demostración de Locke, admite Leibniz incondicionadamente que las llamadas ideas innatas no sean plenamente representadas todas en la conciencia, en todas las almas y a cada momento. Y Locke había llegado al núcleo del problema al polemizar contra la posibilidad de su presencia inconsciente. Las teorías construídas por Leibniz para superarlo están dirigidas en este sentido, y en lugar de la innatividad actual pone, como principio y en todo su alcance, el innatismo virtual. Pero esta teoría cambia, al mismo tiempo, toda la concepción de la elaboración de las sensaciones por medio del pensamiento, y de esta manera, Leibniz, mientras se proponía dar valor al racionalismo ahondaba más al mismo tiempo en sí mismo el empirismo. Para la teoría psicológica general en que se fundaba su concepción halló una expresión, que adquirió importancia en la psicología moderna; llamó a las representaciones (*Vorstellungen*) en general *représentations* o, como se acostumbraba también en Inglaterra y Francia, *perceptions*. Pero el hecho de tener representaciones es distinguido con cuidado en su teoría del hecho de tener conciencia de las mismas, y a esta conciencia dió el nombre de *apperception*, entendiendo por ella la posesión consciente de un contenido representativo por medio del espíritu pensante. Todas las mónadas, sin excepción, tienen las mismas percepciones, pero se distinguen porque unas las aperciben más, otras menos, y el desarrollo del espíritu humano consiste en la transformación de las percepciones en apercepciones. Este progreso no es otro que aquél por el cual del estado inicialmente oscuro y confuso, es decir, más o menos consciente, se eleva a conciencia clara y distinta.

De ahí seguía inmediatamente una concepción de la naturaleza de la experiencia completamente nueva y opuesta a la de Locke. De las premisas generales de la metafísica leibniziana podía deducirse que

para Leibniz no podía haber propiamente experiencia en el sentido de Locke. Ésta existe y desaparece con la hipótesis del *influxus physicus*. Si Leibniz negaba, en general, la posibilidad de la acción de una sustancia sobre otra, también las sensaciones dejaban de ser efectos ejercidos por las cosas sobre el alma humana, y sólo podían ser productos interiores de esta última, que emanaban según el principio de la armonía preestablecida y en conformidad con los procesos íntimos de las cosas. Por eso constituían para él estados de representaciones confusas, en que el alma cae por propia necesidad. No obstante deriva de ello que en estas experiencias permanece aún desconocido al alma aquello que ella ya posee, y que el proceso de la apercepción consiste solamente en elevar a conciencia clara este estado de posesión que ya existe y que es dado con la experiencia misma. Hasta aquí los resultados de Leibniz se parecen a los de Locke, hasta el punto que podrían ser intercambiados, porque parece afirmar también él que la actividad del conocimiento consiste sólo en tornar claro un contenido ya dado con la experiencia. Pero la gran diferencia entre ambos reside en su concepción del contenido de esta experiencia. Locke había indagado solamente los elementos simples de la percepción en parte interna, en parte externa, y había creído deber considerar como productos de estos elementos o como efectos de la facultad del alma aquellos conceptos de relación que el pensamiento clarificador establece entre ellos, y no había llegado a distinciones más precisas. Correspondió, por fin, a Hume demostrar que algunos de estos conceptos de relación, y justamente los más importantes, es decir, los de sustancialidad y causalidad, no son productos reales de estos elementos y son, por ende, ilusorios. Leibniz en cambio comprendió, y éste es su mérito mayor, que estos conceptos de relación ya están contenidos en la experiencia, no como productos de los elementos de la percepción, sino como momentos de la representación, independientes, pero no independientemente conscientes.

Las representaciones con que la mónada humana lleva en sí el conocimiento del universo son, primero, oscuras e inconscientes; el primer paso de la apercepción las trueca en representaciones conscientes pero confusas, es decir, experiencias sensibles. Éstas contienen la verdad en forma consciente pero todavía confusa, y los conocimientos sensibles o de hecho son las imágenes confusas de las verdades eternas. El empirismo es el precedente psicológico del racionalismo. Éste lo justifica y a la vez traza sus límites, porque estas representaciones confusas no tienen necesidad más que de una segunda apercepción, más elevada, para llegar a ser claras y distintas. Con esta nueva elaboración caen las formas confusas de la sensibilidad y surgen los conceptos claros con que pensamos los nexos de las cosas. Estos conceptos no provienen del mundo externo, y menos de los elementos sensibles de la actividad representativa, sino que son un patrimonio del espíritu, originariamente oscuro e inconsciente, patrimonio del que el espíritu

conquista conciencia en la apercepción, con la mediación de la experiencia sensible. Esto es lo que entiende Leibniz al afirmar el innatismo virtual de las ideas. Las verdades eternas no existen desde el principio en la conciencia del hombre, pero tampoco provienen de fuera; estaban, en cambio, desde el principio en el alma, como *petites perceptions*, con aquel grado infinitamente pequeño de conciencia que llamamos inconsciente, y son elevadas a las claras alturas de la conciencia gracias a la apercepción, sobre la base de la experiencia en que aún se presentaban confusas. La mónada que refleja el universo lleva en sí también las leyes del mismo, las verdades eternas; pero la mónada humana tiene inicialmente tan poca conciencia de sí como de la mayor parte del universo; sólo a través de las confusas representaciones sensibles aprende a elevarlo a la claridad, y de este modo no hace más que adquirir conciencia de lo que poseía y empleaba desde el principio. Estas leyes del universo son también las leyes de su propio pensamiento, usadas por ella inconscientemente, mucho antes que su propia conciencia las hubiera conocido. Con esta profunda teoría Leibniz cree haber superado todas las dificultades de la gnoseología y haber conciliado los opuestos al parecer no conciliables. De todas maneras ha descubierto la íntima legalidad que el espíritu pensante encierra en sí, y ha llevado el racionalismo desde la forma pesada en que lo había expresado Descartes, elevándolo cada vez más a aquella formulación más delicada que, más tarde, alcanzó su perfección con Kant. Concedió, es verdad, al empirismo la afirmación que el espíritu humano sólo conoce por medio de la experiencia, pero entrevió que esta experiencia no se compone sólo de elementos sensibles y además ya está dominada por las leyes del pensamiento, aunque de un modo oscuro y confuso. Esta idea la expresó en la fórmula que se hizo clásica, agregando al principio tomado de Locke: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, las solas palabras: *nisi intellectus ipse*.

Las consecuencias que Leibniz dedujo de estos fundamentos psicológicos y llevó a su ética, fueron relativamente simples y volvieron a entrar en el pensamiento general del racionalismo sin particular originalidad. Como consideraba toda la vida de los instintos como una tendencia a pasar de una representación a otra, no sólo admitía que toda actividad instintiva estuviera determinada por el estado de las representaciones en aquel preciso instante, sino que para él, así como ya para Descartes y Spinoza, el valor de los impulsos debía depender del valor de las representaciones que los determinan. También en Leibniz la diferencia teórica entre las representaciones verdaderas y las falsas se erigió en criterio para distinguir lo que es moralmente injusto de lo que es justo. Análogamente al proceso del desarrollo seguido por las representaciones en las apercepciones, él distinguía tres formas de vida instintiva: el instinto oscuro, inconsciente, que procede de representaciones oscuras e inconscientes, el apetito sensual, que tiene origen en las representaciones confusas de la experiencia sensible, y la

voluntad consciente, moral, cuyas causas son conceptos claros y distintos. Se sobreentiende que en su sistema todos los fenómenos de la vida instintiva se fundan en el mecanismo del proceso de las representaciones y por lo tanto están concebidos de un modo determinista; para él también el concepto de libertad en el sentido de una determinación privada de causa y no de sentido es un absurdo, y él usa la expresión sólo en una significación análoga a la que le había dado Spinoza. Como la mónada se comporta pasivamente sólo mientras desarrolla estados oscuros y confusos, cuando predominan los impulsos oscuros y confusos está en un estado de constricción: como es activa cuando desarrolla estados claros y distintos, cuando prevalece la voluntad moral, la mónada se encuentra en un estado de autodeterminación; a éste Leibniz lo llama libertad. Ser libre significa obedecer a la razón. También el contenido especial de la voluntad moral depende del conocimiento claro y distinto. Éste consiste en el hecho que la mónada adquiere conciencia clara de las representaciones adecuadas de las demás mónadas y que, de acuerdo al principio de la armonía preestablecida comprende el nexo universal en que se encuentra con todas las demás. De este conocimiento y en la medida de la claridad lograda, surge un impulso que se opone al egoísmo de los apetitos sensuales y que siente el bienestar de los demás como bien propio, la posibilidad de favorecerlos como una alegría, su malestar como dolor, es decir, el amor. De esto se desprenden los caracteres fundamentales de la concepción moral de la vida en Leibniz. Todo impulso tiende al perfeccionamiento. Pero el verdadero perfeccionamiento del hombre consiste en el desarrollo claro y distinto de sus representaciones. Por lo tanto, la meta de la actividad moral es arrojar luz en el espíritu: cuanto más iluminado esté el espíritu, tanto mayor es el amor con que torna el bienestar del prójimo en el suyo propio. Por eso, también la virtud asegura la felicidad: en primer lugar, para el individuo, por cuanto tiende de esa manera a su verdadera perfección; luego para los demás, por cuanto el fruto del conocimiento es el amor. Con esto Leibniz formuló el ideal filantrópico de la moralidad de la época de la Ilustración, y la filosofía popular del siglo XVIII se orientó preferentemente hacia esa idea. Para ella la sabiduría y la virtud son una misma cosa; la ilustración espiritual se identifica con la moral; y con estas convicciones se preparó el ideal de humanidad que planea como una maravillosa fragancia por encima del desarrollo de la poesía alemana. Les estaba reservado a los alemanes llevar a su máxima altura moral el principio de la Ilustración. Los ingleses lo habían concebido sobre todo desde el punto de vista de la cultura intelectual rechazando toda tendencia a la propaganda; los franceses lo encararon desde este punto, pero sobre todo como medio de agitación de las ideas políticas y sociales; la Ilustración alemana, bajo la influencia de Leibniz, estaba animada de la convicción que la cultura espiritual es el primer y supremo deber moral al que debe contribuir todo individuo, para sí mismo y para la comunidad. "Ilústrate y contribuye a ilustrar a tus semejantes, y todos seréis felices", ésta es la sabiduría aceptada por todo el siglo XVIII en Alemania. Por esto se hizo popular el racionalismo ético y se hizo consigna del movimiento espiritual la dependencia de la moralidad del conocimiento. Y es ése el rasgo simpático por el que los alemanes del siglo XVIII se sentían atraídos por la personalidad de Sócrates. Quizá no haya ningún nombre que se repitiera más a menudo en dicha literatura que el de este filósofo y en ningún otro momento esa figura tuvo más admiradores que en aquél. El enlace de la moralidad y de la clara cultura del espíritu que él había enseñado, hacía de él también para la Ilustración alemana, el ideal de la sabiduría.

En la filosofía del derecho Leibniz representa, aunque sólo por observaciones ocasionales y sin ninguna elaboración sistemática, la idea de su enlace con la ética, y en este sentido combate sobre todo a la teoría de Pufendorf. Con Grocio reconoce la diferencia entre derecho natural y derecho positivo, pero sostiene que los fundamentos del primero sólo deben ser buscados en la moralidad. Pues el derecho no sólo sirve para las relaciones exteriores de los hombres, sino que se basa en el amor moral, que siente la necesidad de reconocer los esfuerzos hechos por los otros para alcanzar la felicidad tanto como los propios. Este amor se desarrolla, negativamente, como terror ante el perjuicio del bien ajeno, y positivamente, en parte como contribución a la felicidad de la sociedad, en parte y en particular, como división racional de los bienes del mundo de acuerdo a la perfección y a los méritos de cada persona. Leibniz daba a estas tres formas del derecho el nombre de justicia recíproca (*justitia conmutativa*), benévola equidad (*aequitas*) y justicia distributiva (*justitia distributiva*). Por encima de las tres está la justicia devota (*pietas*), que se esfuerza por conformar toda la vida a la armonía consciente de todas las relaciones, a partir del conocimiento de la ordenación divina del universo. En esta teoría los conceptos aristotélicos están ligados a los ideales cristianos casi del mismo modo que en la filosofía tomista.

Pero con esto también la filosofía del derecho, así como las demás partes de la concepción del mundo de Leibniz, tiende a la síntesis suprema de conocer la unión del universo en el espíritu divino. La filosofía de la religión fué el campo predilecto de sus meditaciones y de su actividad de escritor. Aquí se concentraban para él todos los problemas, aquí el sistema de la armonía preestablecida reclamaba su última perfección. De esto resulta, en primer término, que Leibniz considerara que era posible una filosofía de la religión, es decir, creía que el deber supremo de toda ciencia era el conocimiento racional de la divinidad. Pero en este punto tendía a adoptar una posición intermedia, como Locke. Todas las tentativas de separar la razón y la fe, la filosofía y la teología encontraron en Leibniz un ardiente adversario, y la crítica aguda de Bayle le dió oportunidad para las elucidaciones más amplias e importantes sobre el asunto. La posición conci-

liadora que adoptó en este campo también se fundaba en la distinción entre verdad geométrica y verdad de hecho. En este caso la religión racional sería un conocimiento del pensamiento puro, demostrable en base a los principios supremos, y como contenido de la misma Leibniz señalaba además de la doctrina de la inmortalidad del alma, en especial el conocimiento de la divinidad. Trata de demostrar detalladamente que las diferentes pruebas de la existencia de Dios son absolutamente obligadas. Recurre a la prueba ontológica demostrando que el concepto de la divinidad pertenece a aquellas verdades primeras de las que no puede pensarse que no son válidas, a esas verdades cuya posibilidad involucra, por su íntima naturaleza, también su necesidad. A la demostración cosmológica da, a partir de sus principios, la forma según la cual el mundo, en todos sus fenómenos finitos, cuyo decurso temporal está regido por las leyes de causalidad, presupone una causa suprema y última, y que el contenido de las cosas, constituído sólo de verdades casuales, también puede ser pensado de otra manera y por lo mismo sólo existe casualmente, tiene sus raíces en un ser absolutamente necesario, que también puede ser conocido con incondicionada necesidad. Finalmente enlaza la demostración físico-teológica con la teoría de la armonía preestablecida, demostrando que la concordancia finalista en el desarrollo de las mónadas puede ser entendida recurriendo a la hipótesis de una causa común que, con suma sabiduría y plena claridad, asignó a cada ser su lugar dentro del gran todo, de tal manera que dicho ser, por necesidad de su desarrollo interior, siempre se mantiene en concordancia con los demás. En este sentido, siempre recuerda y con toda razón, que el atomismo que de antemano admite sustancias independientes en sí y una respecto de otra nunca podrá explicar el nexo del acontecer. El *influxus physicus* no es más que una explicación verbal: presupone necesariamente una comunidad superior en que sea posible esta influencia recíproca de las sustancias. Esa doctrina tampoco puede sostenerse si no se admite la hipótesis de un lugar común, en que se haga posible la unión de las sustancias y dicho espacio necesario para las sustancias sería justamente la divinidad. Frente a este conocimiento necesario, que constituye el contenido de la religión racional, los dogmas de la religión positiva son verdades de hecho y casuales. No pueden ser deducidos por la razón, pero pueden ser comprobados como hechos y estos hechos, sobre los que se apoyan, son la revelación y los milagros. Desde el punto de vista gnoseológico Leibniz las considera exactamente como a todas las demás verdades de hecho. No pueden ser deducidas por la razón, ni tampoco pueden ser halladas por ella; pero tampoco la contradicen como no la contradicen las demás verdades de hecho. Se fundan en la experiencia, y más precisamente en este caso, en la experiencia histórica. Toda religión positiva, como lo dijera muchas veces más tarde Lessing, se funda en la historia y es digna de crédito como ella. Pero estas verdades de hecho no por eso son contrarias a la razón, sino más bien, son

superiores a ella. Esto vale sobre todo para los milagros. Si en verdad ellos contradicen las leyes naturales, para Leibniz tales leyes naturales no son sino verdades casuales, que pueden ser pensadas también de otra manera; y si a la divinidad le pareció oportuno para sus fines hacer intervenir por una vez un hecho distinto del que corresponde a dicha verdad casual, este hecho excepcional puede tener sus buenos motivos en la razón divina, por más que sea incomprensible para la razón humana.

Pero si la religión natural y la religión positiva son remitidas a la oposición entre verdad necesaria y verdad casual, también ellas caen bajo el criterio de valoración que es normativo para estos principios. Por eso la religión racional debía parecer a Leibniz el verdadero y propio núcleo de toda religiosidad, mientras que, frente a ella, los dogmas positivos aparecen como un accesorio menos valioso y casual: por eso también en sus esfuerzos por lograr la unificación religiosa, él pudo actuar como mediador entre las diversas confesiones, demostrando que las doctrinas que las separan no eran sino elementos de menor importancia, siempre que se estuviera de acuerdo en lo esencial. Naturalmente, lo mismo que afirmaba de la fe lo aplicaba a la vida religiosa. Las ceremonias exteriores del culto eran para él algo casual de que se podía prescindir: lo importante es que, así como el conocimiento claro y preciso de las mónadas trae consigo el amor, también sólo el conocimiento de la mónada perfectísima se identifica con el amor de Dios. Pero este amor de Dios, como en el conocimiento de Dios está incluído el del universo, abarca a todo el mundo. Exactamente lo mismo, "aunque con palabras un poco distintas", había dicho Spinoza. Para Leibniz se concentran en esta idea todas las líneas del sistema: la verdadera religiosidad es, al mismo tiempo, la suma ilustración y la suma virtud. Él mismo vivió de acuerdo a este espíritu, hasta expresó sus ideas sobre tal religiosidad supraconfesional en una forma que roza en parte la mística, en parte al pietismo de moda en aquel momento, a cuyo fundador Spener había conocido muy temprano. En cambio, su relación con los dogmas positivos, especialmente con los del cristianismo, no siempre fueron las mismas. Su deseo de conciliar la religión con la filosofía lo indujo varias veces a la tentativa de concebir o por lo menos representar como una necesidad lógica esos mismos dogmas, que en otros momentos sólo reconocía como verdades de hecho de la Revelación.

La posibilidad de conciliar la verdad religiosa y la razón constituyó el pensamiento fundamental de la filosofía de la religión de Leibniz. Sólo en la conciencia religiosa misma surge la dificultad más profunda que se opone a la solución de este problema, y donde aparece con particular evidencia es justamente en el sistema de Leibniz. Por su convicción teórica, la religión culmina en la fe en la divinidad; por su sentimiento se concentra en la necesidad de redención. Por lo mismo presupone como sentimiento, el conocimiento de toda la mi-

seria física y moral que domina en el mundo y como fe se eleva hasta la representación de un Dios infinitamente sabio y bueno, cuya omnipotencia ha creado el mundo. Estas cualidades de la divinidad se destacaron particularmente en la filosofía de Leibniz. La mónada perfecta, que sólo tiene representaciones claras y distintas, debe ser la verdad perfecta; y por lo tanto, de acuerdo al principio general de la doctrina de Leibniz, también debe ser la bondad perfecta; y como de ella proceden todas las demás mónadas, como el proceso de desarrollo de las sustancias finitas no es nada más que el cumplimiento necesario de la misión asignada desde el principio por la divinidad a cada mónada singular dentro del nexo del todo, también la mónada central absoluta es el Ser omnipotente. ¿Pero cómo se concilia con este concepto de Dios la cantidad de deficiencias que contiene el mundo? El sentimiento religioso, con su necesidad de redención, se rebela contra una fe en un Dios, con cuyo concepto no parece poder conciliarse un mundo que necesita la redención. Nadie había expresado esta contradicción con tanta claridad y agudeza como Bayle; y por eso Leibniz le replicó con la obra en que trataba de resolver dicho problema, la *Teodicea.* Ante todo trata de atenuar en ella la dificultad del problema negando la realidad metafísica del mal y del pecado (ateniéndose a la teoría de Spinoza de la negatividad, interpretada en el sentido que en la antigüedad le había dado Plotino). Así como Spinoza había afirmado que el error consiste sólo en la falta de verdad, Leibniz trata de demostrar que, por un lado, todos los sufrimientos de las mónadas singulares sólo consisten en la falta de aquella actividad que se manifiesta a través de las representaciones claras y distintas, mientras que, por otro lado, todos los pecados son simplemente un estado de apetito de representaciones falsas y confusas. El mal físico y el mal moral tienen ambos su raíz en aquello que Leibniz llama mal metafísico, es decir, en el hecho que las mónadas finitas tienen que tener representaciones confusas y los estados que resultan de las mismas. En esto Leibniz mantiene la premisa que el mal físico es la consecuencia necesaria del mal moral. Pues la naturaleza no es más que la forma en que se manifiesta todo el conjunto de mónadas; los efectos necesarios que se producen en ella tienen que estar de acuerdo con los efectos necesarios que se tienen en el dominio de la moralidad, o sea, como dice Leibniz: "el reino de la naturaleza es el mismo que el de la gracia". Al pecado le corresponde el mal físico, y si el desarrollo de la vida moral tiende en última instancia a completar la redención en el Juicio universal, en ese preciso instante la naturaleza debe haber logrado la conclusión de sus necesarias transformaciones en su transfiguración. Pero ambos males, el mal moral y el mal físico, son la consecuencia de la imperfección metafísica. Pero ésta no es algo positivo, sino más bien la falta de perfección en diverso grado. Pero lo que realmente existe positivamente es sólo la perfección; y ésta no sería ella misma si no fuese posible ella y su contrario, que es la imperfección. Por lo

tanto la posibilidad de la cosa perfecta se funda siempre en la de la cosa imperfecta, el placer no existe sin el dolor, ni la santidad sin el pecado. La imperfección es la premisa necesaria de la perfección. En esto consiste el optimismo de Leibniz. En el fondo, él no niega la existencia empírica del mal, pero sólo afirma su negatividad metafísica y él mismo se retracta en cierto modo de esta afirmación cuando declara a lo negativo como premisa necesaria de lo positivo. En esto hay una confusión de conceptos, en virtud de la cual la positividad o la negatividad lógicas son confundidas con la realidad metafísica. Esta confusión fué descubierta por Kant. En su desarrollo, el optimismo de Leibniz revela su total dependencia del universalismo. Si se considera una mónada singular, ésta siempre presenta el carácter de la imperfección; sólo en el conjunto desaparecen las imperfecciones de las mónadas singulares ante la armonía y ante la perfección que existe con absoluta realidad en la divinidad, es decir, en la mónada central que enlaza a todas las demás. Como ya había demostrado Bruno, demuestra de nuevo Leibniz que el optimismo sólo es posible en la consideración del universo y nunca en la del individuo. El universo, en tanto imagen de la perfección divina, debe ser perfecto él mismo. La mónada finita es a su vez una copia del mundo, pero sólo una copia imperfecta: de eso proviene su debilidad moral y sus dolores físicos. Esta concepción, en su conjunto, sólo es posible en el terreno del racionalismo de Leibniz y su metafísica llega a sus últimas consecuencias. Él, que consideraba como actividad de las sustancias sólo las representaciones, ve aquí sólo a aquellas representaciones que se han hecho claras y distintas. El principio cartesiano del conocimiento se ha tornado principio real: la claridad y distinción de las representaciones es a la vez la realidad y la perfección metafísica.

Esta hipóstasis del pensamiento, que siempre es el resultado último de la doctrina de Leibniz, llega a su formulación más nítida en la teoría en que se llega a la conclusión de estas consideraciones optimistas. Pues al final surge aún la pregunta del porqué la divinidad omnisciente, omnipotente y omniclemente había creado un mundo de mónadas, de cuyas imperfecciones necesariamente derivan los pecados y los dolores. Si la actividad creadora del mundo depende de la voluntad libre de un Dios clemente, ¿por qué éste no ha creado un mundo de perfección pura, del que estuvieran excluídas todas las culpas y todos los dolores? En la respuesta que Leibniz da a esta pregunta, se resumen todos los hilos de su pensamiento, y su teoría del conocimiento confluye directamente con su metafísica. Es verdad, dice, que el pecado y el mal son, en el mundo, verdades casuales; puede pensarse otro mundo, están dadas las combinaciones más variadas para el desarrollo de la inteligencia infinita de la divinidad y hay infinitos mundos posibles. El hecho de que Dios eligiera justamente a éste que existe ahora, para tornarlo en realidad, sólo puede explicarse, teniendo en cuenta su omnisciencia, su omnipotencia y su clemencia, admitiendo

la hipótesis que entre todos los mundos posibles, éste fué el mejor. Si a pesar de todo lleva en sí el carácter de la imperfección, debe admitirse que cada uno de los demás mundos posibles hubiera sido más imperfecto aún, de lo que se sigue que no es posible un mundo sin imperfección. Y de hecho, Leibniz sostiene esta afirmación, diciendo que la imperfección constituye un elemento necesario en el concepto del mundo. No hay ningún mundo que pueda ser pensado sin los seres finitos que lo constituyen; pero esos seres finitos son imperfectos justamente porque son finitos. Si por lo tanto hubo de crearse un mundo —y hubo de ser creado para expresar la magnitud de la actividad vital de la divinidad— ese mundo debía estar constituído por seres finitos e imperfectos. Esta imperfección de los seres finitos es el mal metafísico: es una verdad eterna, necesaria, incondicionada, cuyo contrario no puede ser pensado. El mal moral y el mal físico, que depende de él, en cambio, sólo son verdades de hecho que tienen su razón en la elección divina. Pero esta elección estaba condicionada por la bondad de Dios, que, entre todos los mundos imperfectos posibles, llevó a la realidad el menos imperfecto. La perfección del mundo por lo tanto no es absoluta, sino sólo relativa. El mundo no es el buen mundo, sino sólo el mejor mundo entre los posibles, el mundo del mal menor. Y es esto lo que significa la palabra optimismo.

Según esta teoría, la divinidad, en el momento de la creación del mundo, no disponía del libre arbitrio, sino que dicha creación dependía de la posibilidad dada a su infinita sabiduría. Dios hubiera querido crear el mundo bueno, pero su sabiduría sólo le permitió crear el mejor de los mundos, por ser una ley eterna, que cada mundo estuviera compuesto de cosas finitas e imperfectas. También la voluntad divina está sometida al hado de las ideas eternas independientes de él, y tenemos que atribuirle a la necesidad incondicionada de estas ideas, que Dios, con la mejor voluntad, no pudo crear al mundo absolutamente bueno, sino sólo lo mejor posible. La ley lógica de la imperfección de los seres finitos era la constricción fatal por la que el mundo, a pesar de la bondad divina, resultó cargado de defectos. El núcleo más profundo de esta metafísica es que el fondo de la realidad existente está constituído por el reino infinito de las posibilidades lógicas, la mejor de las cuales fué traducida en realidad por la clemente divinidad. Si se da esta forma al resultado último de la doctrina de Leibniz, no podría negarse su íntimo parentesco con los grandes sistemas de la filosofía antigua, aunque Leibniz no lo haya señalado explícitamente. Dijo una vez: "Platón dijo en el *Timeo* que el mundo tenía su origen en el entendimiento unido a la necesidad: otros unieron a Dios y la naturaleza. . . ; pero en el lugar de la materia debe colocarse la región de las verdades eternas". La filosofía antigua nunca llegó más allá del concepto de un Dios creador del mundo, cuya actividad creadora estuviese ligada a una materia eterna y existente con una necesidad no menor que la suya propia; y el caos de las cosmogonías, el

μὴ ὄν de Platón, la ὕλη de Aristóteles, el βάθος del neoplatonismo, se tornaron en la filosofía racionalista la "región de las verdades eternas", como posibilidad de la que depende la creación del mundo. Por encima de la voluntad divina se cierne la sabiduría divina: ésta le proporciona a aquélla las posibilidades para escoger, y él elige entre éstas la mejor. La verdad lógica fué la norma de la gnoseología de Leibniz: la verdad lógica es también el hado de éste su mejor mundo entre los posibles. Su doctrina es un fatalismo inteligible.

La causa por la que el mundo real resultó tan imperfecto está en la posibilidad lógica: es ésta la última palabra de la filosofía de Leibniz; la posibilidad es su escollo. Tornó las leyes del pensamiento en leyes del universo. Cuando se comprenda eso, quedará revelado también el misterio del racionalismo y la esfinge se precipitará al abismo. El que encontró esa palabra fué Kant.

§ 49. TSCHIRNHAUS Y THOMASIUS

El predominio de la filosofía alemana de la Ilustración iniciado por Leibniz, se desarrolló en dos direcciones distintas. Por un lado la concepción del mundo de Leibniz, con sus tendencias conciliadoras y su modo armónico de considerar las cosas se comunicó a la cultura general de la época, despertó y satisfizo la necesidad de ilustración y, a través de las exposiciones de la filosofía popular, pasó a la literatura general. Por otro lado, la filosofía escolástica de las universidades alemanas acogió con celo particular las tendencias metodológicas del maestro. El último de estos procesos se realizó con notorias restricciones. Los pensamientos más profundos de la gnoseología de Leibniz, expuestos en los *Nouveaux Essais* permanecieron desconocidos; al mismo tiempo eran aquéllos que llevaban en sí la conexión interior entre esta teoría gnoseológica y el sistema monadológico. Pero como lo escrito por Leibniz sobre el método sólo estaba ligeramente vinculado con este sistema, es fácil comprender que la filosofía universitaria desarrollase ulteriormente dicha metodología, sin atenerse estrictamente al sistema metafísico de Leibniz, y que dejase de lado al más grande de los pensamientos de Leibniz, el de la armonía preestablecida. Esto ocurrió sobre todo porque estos discípulos, a quienes faltaba el genio del maestro, debían atenerse a las formas exteriores, cuyo enlace interno con el espíritu del mismo, anterior a la publicación de los *Nouveaux Essais* nadie era capaz de reconstruir. El carácter general de estos esfuerzos escolásticos depende, por lo tanto, de la paradoja que había intentado realizar el pensamiento de Leibniz de conciliar el racionalismo con el empirismo. Por esta razón todos los pensadores de la escuela alemana del siglo XVIII no hacen más que variar el tema leibniziano de la relación del conocimiento racional y el conocimiento empírico; y según el desplazamiento mutuo de estos dos principios,

la filosofía de la Ilustración alemana adoptaba las formas más diversas. En general puede analizarse en este desarrollo el proceso en que el conocimiento empírico, reconocido inicialmente por Leibniz como verdad sólo casual, se fué extendiendo cada vez más, se fué afirmando y minando paulatinamente el carácter racionalista de la filosofía como ciencia pura de la razón. La influencia creciente del pensamiento extranjero favoreció dicho proceso. Al comienzo, los alemanes, siguiendo el movimiento político, social y literario de su ambiente, acudieron a la escuela de los franceses, pero más tarde se volvieron más bien a los grandes ejemplos ingleses. Una gran actividad de traductores difundió de este modo las opiniones empiristas de un modo tan amplio que al final en la Ilustración alemana Locke terminó desplazando totalmente a Descartes. Y las dos tendencias armónicamente combinadas por Leibniz se opusieron hostilmente. En general, puede decirse que entre los numerosos discípulos de Leibniz los diversos elementos de su naturaleza rica y múltiple se dispersaron, y por ese motivo, cuanto más estrictamente particular se mostraba en las diversas elaboraciones cada una de las tendencias de su pensamiento científico, tanto más se perdía el espíritu unificador de su sistema.

Aún en vida de Leibniz, las dos características culminantes entre las numerosas cualidades brillantes reunidas en él, tuvieron dos representantes reciamente opuestos entre sí. En Leibniz se asociaba a la constante aspiración de un método estrictamente consecuente y unitario, un vivo y amable espíritu de adaptación al pensamiento de los demás. Su doctrina, por su intención rígido metodismo, es en su forma exterior una ligera filosofía de la ocasión, y yendo en busca de un método nuevo, encuentra su expresión en la forma más popular, la de la epístola y de la conversación. Estos dos aspectos, metodicidad y popularidad, se distribuyen entre los dos más importantes filósofos alemanes contemporáneos: Tschirnhaus y Thomasius, dos hombres que en todo sentido, tanto por el carácter como por las doctrinas, presentan un contraste diametral entre sí. Uno, dotado de una naturaleza elevada, cerrada en sí, de acuerdo consigo misma: un hombre lleno de exclusivismo científico, rígido pensador metódico, educado en la escuela del método geométrico de Descartes y de Spinoza; el otro, con un carácter universal, sin continuidad, un innovador inquieto, que erige a la ciencia en palanca de los intereses colectivos, un ecléctico sin crítica y, además, un vulgarizador extraordinariamente eficaz. Dotados ambos de méritos peculiares, estos dos hombres, sin crear ideas nuevas, han influído fuertemente, al lado de Leibniz, sobre el desarrollo del pensamiento filosófico alemán y son por lo tanto más importantes en la historia de las formas del pensamiento que en la del contenido intelectual.

El conde WALTER VON TSCHIRNHAUS (1651-1708), un acaudalado erudito que en Holanda había trabado amistad con Spinoza y en París con Leibniz, expuso su metodología en la *Medicina mentis*

(Leipzig, 1687, segunda edición 1695). Parte con Descartes de la autoconciencia, pero ésta no es para él una idea innata, sino un dato de la experiencia interior. En la experiencia cree poder señalar tres formas fundamentales: 1) algunas cosas nos impresionan bien, otras mal; 2) comprendemos algunas cosas y otras no; 3) tenemos impresiones del exterior, debido a las cuales en ciertas representaciones nos comportamos pasivamente. Según esto, resultan además del concepto fundamental *mens sive conscientia*, los otros tres, *voluntas*, *intellectus*, *immaginatio*, y para esta última además, como condición de la misma, el concepto de corporeidad. Sobre estos tres conceptos fundamentales se basan las tres ciencias: moral, lógica y filosofía de la naturaleza. Con esta subdivisión de las disciplinas, que evidentemente deriva de la antigua clasificación de la filosofía, Tschirnhaus cree haber dado una perfecta enciclopedia de las ciencias. Pero después de haber fijado de esta manera el punto de partida *a posteriori*, a partir del mismo se debería llegar a conocer todo el resto, según el método matemático y mediante operaciones lógicas. Pero este desarrollo apriorístico no le basta plenamente, y busca para todo resultado de la deducción una confirmación empírica. De este modo los dos principios, el de la experiencia y el de la deducción, se enlazan de una manera característica. Tschirnhaus funda la deducción apriorística en "la experiencia evidentísima", la autoconciencia, y después de haber derivado todo el sistema de los conocimientos, pretende volver a encontrarlo en la experiencia exterior. La deducción es, para él, en cierto modo, sólo el medio científico para pasar de una experiencia a otra. Siguiendo este método sólo desarrolló en su obra a la lógica. Su tarea es, ante todo, establecer los criterios para discernir lo comprendido de lo incomprendido y luego el esbozo de un *ars inveniendi*, es decir, del método del conocimiento conceptual; en tercer lugar, algunas otras reglas útiles para la aplicación práctica. En el primer sentido, Tschirnhaus identifica comprensibilidad e incomprensibilidad con verdad y falsedad. Se revela un verdadero racionalista cuando reconoce por verdadero sólo el pensamiento conceptual, conforme a la razón, y por el contrario, considera inseguro y capaz de inducir a error la percepción sensible. Exige que toda verdad sea comunicable, no por medio de las percepciones, pero sólo por medio de los conceptos, cuya composición ha sido lógicamente comprendida y puede ser claramente determinada. Por eso asigna máxima importancia a la definición, y precisamente a la definición llamada genética, es decir, aquella que hace surgir su objeto de los elementos del mismo. En este punto está tan compenetrado del ideal espinocista de un sistema de ideas, cuya ordenación corresponda exactamente al sistema de las cosas y de su conexión real, que exige que una definición tal exprese perfectamente el proceso de la formación real de la cosa a definir. También en él la necesidad lógica es idéntica a la real. El principio de contradicción, el más alto en la jerarquía de los principios, también lo es en la naturaleza. Los axiomas, de los que debe ser derivado todo lo demás,

son también para él principios idénticos, en los que los conceptos originarios son desmembrados lógicamente.

Es extraño que Tschirnhaus, a pesar de estas convicciones en su metodología, hubiera continuado dudando de la deducción lógica mientras ella no tuviera confirmación de la experiencia. De acuerdo a sus principios, no se puede prever cómo esta deducción lógica pueda llegar, a partir de verdaderos principios fundamentales, a otros, como resultados verdaderos, ni tampoco cómo estos resultados, por su concordancia con la percepción, declarada ya explícitamente como ilusoria e insegura, puedan llegar a un incremento de su grado de certeza. En este reconocimiento de la experiencia se manifiesta un sano buen sentido, educado en Tschirnhaus por sus estudios de ciencias naturales. Pues él exige este método sobre todo para la ciencia "divina" entre todas, la física, que es para él lo más alto que puede producir el espíritu humano. Pero no se refiere en absoluto a una vinculación orgánica entre las teorías empiristas y las teorías racionalistas. No obstante llega a constituir de esta manera un método físico que exteriormente y en su aplicación se aproxima mucho a los principios fundamentales de la mecánica. Pues como las relaciones de los cuerpos entre sí sólo son comprensibles en la forma de sus relaciones matemáticas, él exige una motivación racional, esencialmente matemática y una explicación de todos los hechos físicos, pero a la vez una confirmación experimental de todas las afirmaciones formuladas por la teoría. La plena seguridad sólo se logra en base a la concordancia de ambas. Pero la confirmación por medio de las percepciones sensibles no se obtiene en la forma bruta de nuestras percepciones e imaginaciones primitivas, sino sólo en la de experimentos cuidadosamente preparados —restricción que en Tschirnhaus se fundaba menos en una investigación científica de la actividad de los sentidos, que en el dogma racionalista de la infalibilidad de la inteligencia frente a los sentidos. Pues él consideraba al experimento como una forma de percepción sensible, producida por medio de la reflexión del intelecto y regulada por él. Por débil que fuera el fundamento de esta teoría, su éxito fué extraordinariamente grande, sobre todo porque erigía en principio filosófico la concordancia entre las deducciones matemáticas y la experiencia sensible, sobre la que se fundaba la ciencia natural de Newton. En este sentido, la influencia de Tschirnhaus se orienta en la misma dirección que la de Leibniz, y su modo de conciliar los dos opuestos del empirismo y del racionalismo ejerció sobre los pensadores posteriores un influjo no menor que el de Leibniz.

Muy distinto es el mundo del pensamiento de CHRISTIAN THOMASIUS (1655-1728), quien, equipado de una cultura filosófica y jurídica, luchó valientemente en la Universidad de Leipzig contra las anticuadas condiciones de la vida pública, literaria y científica, por lo que tuvo que eludir más tarde a muchas enemistades y, protegido por el gobierno de Brandeburgo, colaboró en la fundación y en el primer desenvolvimiento de la Universidad de Halle. Thomasius ya se opone a

las concepciones rígidamente metódicas de Tschirnhaus por su modo de entender la naturaleza y el fin del conocimiento. Mientras que para aquél la ciencia era un bien por sí mismo digno de ser apetecido y constituía el fin supremo de su propia vida, Thomasius consideraba que las ciencias tienen un valor sólo en cuanto ilustran a los hombres tornándose útiles a los fines prácticos de la vida. Fué el primero que anunció en Alemania esta tendencia de la ciencia de difundir luz en las mentes y a tener por lo mismo una utilidad práctica, y en su vida actuó con gran energía y no sin éxito. En esto reside el motivo de su influencia excepcionalmente grande: insignificante en lo que se refiere al contenido de lo que enseñaba, tuvo importancia por la manera de enseñarlo y por los fines a los que tendía. Leibniz dió a la filosofía alemana el contenido de su pensamiento vivo y proporcionó los medios a la Ilustración; Thomasius en cambio, fué su profeta y el heraldo franco y valiente de su principio. Ya en la *Introductio in philosophiam aulicam* (Leipzig, 1688) se queja que hasta entonces la filosofía había tenido muy poca relación con la vida real y que se había mantenido como cosa inútil por su separación de las demás actividades humanas, cuando en verdad su deber supremo es la utilidad común. Por eso, la filosofía debe librarse de todas las cadenas que le han impedido llegar a la meta fijada y derrumbar las vallas que se interpongan entre ella y la vida. Una de estas vallas está constituída por la forma confusa en que había expuesto hasta entonces sus resultados. Mientras no se exprese de una manera comprensible para la generalidad no podrá llevar claridad a las mentes. El ataque principal lo lleva contra el uso de la lengua latina. Thomasius insiste seriamente en la idea expuesta por Leibniz, aunque escasamente aplicada por el mismo, que la lengua alemana se presta perfectamente a la exposición filosófica, y es debido a su influencia que la filosofía de la Ilustración alemana se haya acostumbrado cada vez más a expresar las ideas propias en la lengua nacional. Gran parte de la terminología de Thomasius pasó a Wolff y, a través de los discípulos de éste, a Kant; y no sólo escribió obras en alemán, sino que además anunció, en 1687 —cosa inaudita, que tuvo por consecuencia su expulsión de Leipzig— en una universidad alemana un programa alemán de conferencias en alemán sobre los *Fundamentos para vivir racional y amablemente* de Graciano. Fundó la primera revista alemana de cultura, *Teutsche Monate*, en la que comentaba, por ejemplo la *Medicina mentis* de Tschirnhaus, y más tarde publicó una revista trimestral, la *Geschichte der Weisheit und der Thorheit*. [Historia de la sabiduría y de la necedad]. Si se tiene en cuenta la cantidad de ideas que la filosofía alemana tomó posteriormente del rico material de la lengua alemana, y de la fuerza maravillosa con que el pensamiento filosófico se desarrolló en esta lengua, se llegará a apreciar el gran mérito que se ganó Thomasius con esta introducción sistemática de la lengua nacional en la filosofía. Aquello que los místicos, sobre todo Boehme, habían intentado para sus escritos popula-

res, fué hecho ahora también en el mundo de la cultura erudita, y sólo entonces se hizo posible ese contacto viviente de la filosofía con la literatura general, cuyo feliz influjo sobre el pensamiento alemán había de manifestarse aún en otras oportunidades.

Todo saber sólo existe para poner al hombre en condiciones de distinguir lo verdadero de lo falso, el bien del mal, lo que le permita vivir, en base a esta distinción, de un modo útil y recto. Con este espíritu, Thomasius escribió una introducción y una disertación, tanto sobre la doctrina de la razón como sobre la moral. Pero toda doctrina es saber religioso o saber mundano; la primera, cuyo origen está en la Revelación, no le da trabajo, pues reconoce la validez hasta el punto de rendir homenaje a la más estricta ortodoxia y en su *Versuch vom Wesen des Geistes* [Ensayo sobre la naturaleza del espíritu] hasta se refiere al misticismo. Por la falta de método preciso no se da cuenta de la contradicción entre esta tendencia y el buen sentido de su sabiduría mundana (contradicción que, en cierto sentido, caracteriza a todo el pietismo de Halle); tampoco se preocupa por la relación entre ésta y aquélla, afirmando sencillamente que la sabiduría mundana sólo se funda en las demostraciones de la razón humana y por lo mismo debe educar a los hombres para un empleo de sus fuerzas intelectuales, correcto y útil a la comunidad. Por eso la doctrina de la razón contiene en su primera parte la teoría de los conceptos generales, de la verdad y de los principios y criterios de la misma; a esto se agrega luego, (aparentemente como en Tschirnhaus), una segunda parte que trata de la aplicación de estos conceptos generales, de los medios para investigar la verdad y para comunicar lo comprendido, y finalmente sobre los principios del juicio y de la refutación. En Thomasius se encuentra sobre la verdad ora la determinación objetiva, y como criterio de la misma la concepción común de la concordancia de las representaciones con las cosas, ora la definición subjetiva de la concordancia de las representaciones con los principios de la razón. Pero la razón es activa en los conceptos intelectuales o pasiva en las funciones de los sentidos. Por lo tanto, el criterio de la verdad es la concordancia con los conceptos o con las percepciones sensibles. Pero como de esta manera se dan dos especies de verdad, la de los conceptos y la de los sentidos, también debe haber dos especies de objetos del conocimiento que le corresponden, y como los sentidos conocen lo visible y los conceptos lo invisible, todas las cosas son o bien visibles o invisibles, ya sea cuerpos o fuerzas. De estas pocas definiciones gnoseológicas se van constituyendo las líneas fundamentales de una metafísica bastante simple y tosca. No hay rastros de una crítica de las representaciones; las percepciones sensibles, así como los conceptos generales son tomados por verdaderos por sí mismos, sin ninguna investigación sobre el modo en que surgen y por el que se justifican, y constituyen la medida de todas las demás verdades. Es una teoría pedestre del "buen sentido" que sin preparación científica pretende comprender en sí todos los conoci-

mientos. El procedimiento de Thomasius es aún mucho más superficial que el de los escoceses. La falta de sistema es en él agregado intencional. Con plena conciencia se vuelve contra toda forma de saber escolástico pedante y, al mismo tiempo, contra toda forma sistemática en general. Desprecia el silogismo y no menos el procedimiento matemático; no quiere tener nada que hacer ni con el lenguaje escolástico ni con las reglas de la escuela, tan nada que sus propias expresiones y sus demostraciones continuamente se contradicen unas a otras. La alta cultura, que siempre sólo fué de pocos, debe ser reemplazada por una ilustración general. Y considera que su deber personal es menos una investigación sobre las cosas, que la divulgación de las verdades más universales y más útiles. Por eso, su doctrina es un eclecticismo sin crítica, sin unidad sistemática y sin principio metódico.

Si a pesar de todo tuvo una influencia favorable, se debe a que declarara que el deber del hombre es formarse en todos los campos un juicio propio y que en este sentido emprendiera una lucha encarnizada contra los prejuicios que se oponen tanto al conocimiento sano y práctico como a un estado de la sociedad digno desde el punto de vista humano. Siempre será un título de gloria para él haber sido uno de los principales paladines de la Ilustración en la lucha contra la tortura y contra los procesos de brujas. Es verdad que las demostraciones de su teoría a menudo eran de una increíble chatura y reproducían de un modo superficial las grandes ideas que se habían encontrado en la lucha del pensamiento moderno para conquistar su libertad, como ser la autonomía de la moral y del derecho frente a la tutela de la ortodoxia, o la concepción psicológica y determinista de la voluntad, etc. Pero no eran más que declamaciones vivaces y entusiastas, adornadas de cuando en cuando con una chanza grosera, que con toda su falta de gusto producía su efecto sobre los lectores, y toda su bulliciosa agitación contribuyó en mucho a sacudir al filisteo alemán de la obtusa monotonía de su vida espiritual. Consideradas científicamente las teorías que adoptaba fácilmente para sus fines no merecen ser analizadas más detalladamente; la vía por la que se encaminó lo alejaba mucho de la ciencia, en vez de acercarlo a ella. Pero este carácter anticientífico no es más que una prueba de la falta juvenil de madurez con que un pensamiento importante comenzaba a abrirse camino. La exigencia de que la ciencia mantuviera el contacto con la vida real y favoreciera la divulgación de sus ideas mediante una forma comprensible de exposición, se fundaba en la naturaleza del asunto mismo no menos que en la necesidad de los tiempos. Lo que Thomasius no alcanzó a comprender fué el modo justo de adaptar la ciencia a la conciencia común. Su filosofía del sano buen sentido creía poder conformarse, sin crítica, con el estado real de las representaciones generales y consideraba que la única misión de la ciencia era explicarlas clara y distintamente. No tenía la más lejana idea de que la ciencia está llamada a educar esta conciencia general y que sólo es capaz de lograr este fin si,

en todas sus aspiraciones por llegar a la popularidad, no se desvía un solo palmo de la rigidez de la investigación y de la demostración metódica.

§ 50. WOLFF Y SU ESCUELA

La forma más madura de la Ilustración es aquella que está colmada de la seriedad de la labor científica, y ésta encontró su representante característico en CHRISTIAN WOLFF. Nacido en Breslau en 1679, este hijo del pueblo estaba destinado por su padre a los estudios eclesiásticos. Desde 1699 estudió teología en Jena y perfeccionó su instrucción ocupándose simultáneamente de matemáticas y filosofía. En estas disciplinas tuvieron particular importancia sobre su desarrollo Spinoza y Tschirnhaus. A la *Medicina mentis* le agregó notas que contaron con la aprobación de su autor. Pero la influencia mayor sobre él la ejercieron los escritos de Leibniz, y después de haber profundizado las tendencias metodológicas de dicho maestro, concibió el plan de llevarlas a cabo y desarrollar, de acuerdo a ese método, todo el sistema de los conocimientos, un plan a cuya realización dedicó, con la perseverancia que le era propia, toda su vida. Su amistad con Leibniz hizo que en 1706 fuera llamado a la Universidad de Halle, como profesor de matemáticas. En esta posición no tardó en desarrollar una actividad filosófica que cada ver se hizo más amplia y fecunda. Hablaba en alemán y a pesar de su aridez lógica, sus conferencias, con la claridad transparene y la convincente seguridad ejercieron una poderosa atracción sobre la juventud. Este éxito, sin embargo, desencadenó la envidia de sus colegas; ortodoxos y pietistas se reunieron para desplazar al valiente lógico de la religión racional y después de haber suscitado sospechas e intrigas, lograron, en 1723, inducir al rey Federico Guillermo I a expulsar del país al filósofo de la manera más deshonrosa. Halló refugio en Marburgo y se granjeó, por su actividad docente y con sus libros una gloria cada vez más grande. Uno de los primeros actos del sucesor de Federico Guillermo en el trono de Prusia fué la rehabilitación del perseguido de Halle, y desde entonces hasta su muerte (1754) la actividad académica de Wolff se desenvolvió en Halle, aunque con una progresiva disminución de sus energías. Sus numerosos escritos, en parte en alemán, en parte en latín, expresan su concepción con mucho detalle y gran agudeza lógica, aunque muchas veces con pesadez pedante. Estas obras fueron introducidas en su mayor parte en vida de su autor en las Universidades protestantes de Alemania como libros de texto, y la mayor parte de los representantes oficiales de la filosofía aceptó su sistema. De esta manera se tuvo por vez primera una unidad en la cultura filosófica, tal como Alemania jamás la había conocido hasta ese momento. Se poseía un sistema dominante, una terminología conocida y aceptada en todas partes, y la labor de numerosos pensadores se concentró en el desarrollo de una serie de conceptos fundamentales comunes. Wolff creó, en el sentido más estricto de la palabra, una escuela; y éste es su mérito mayor en el campo del desarrollo nacional del espíritu alemán.

El contenido de pensamiento de este sistema escolástico depende sobre todo de Leibniz. Wolff no fué ni un genio ni una naturaleza original; no agregó materialmente nada a las ideas de Leibniz, y hasta omitió algunos de los pensamientos más sutiles y valiosos del maestro, por no ser capaz de seguirlos. Pero las cosas pensadas por Leibniz, jamás hubieran ejercido la influencia en la forma inconexa en que él las manifestaba ocasionalmente, que como la ejercieron gracias a la construcción sistemática que les dió Wolff. El pensamiento alemán se había habituado demasiado, por la tradición de Melanchton y la actividad didáctica de los teólogos protestantes, a la forma dogmática y a la exposición metódica, y por influjo de la doctrina cartesiana, se había convencido de la ventaja de las mismas, lo cual lo hacía inaccesible a una introducción más libre de los nuevos puntos de vista. El secreto de los éxitos de Wolff está en el modo magistral con que manejaba el esquematismo lógico, y la victoria de la filosofía de Leibniz se funda en esta sistematización que él le dió.

En la concepción de Wolff se reunían los dos puntos de vista que habían separado tan profundamente a Tschirnhaus y a Thomasius. Mientras que el primero había puesto el centro de gravedad de la filosofía en la certeza metódica y el otro en la utilidad ilustradora del saber, Wolff comenzó su lógica con la proposición: *Arduum aggredior opus et periculosum, dum philosophiam universam et certam et utilem reddere studeo.* En la filosofía él siente la falta tanto de la certera evidencia como de la utilidad práctica; estas dos deficiencias, empero, dependen rigurosamente una de otra, pues justamente la falta de certeza que hasta entonces era inherente a la filosofía por ausencia de un método preciso, también es la razón por la cual la filosofía no estaba en condiciones de ejercer una eficacia ilustradora. La humanidad necesita para su felicidad una verdad reconocida seguramente, según la cual pueda vivir recta y útilmente. A las dos deficiencias se las puede remediar, por lo tanto, con el mismo recurso: con claros conceptos y pruebas fundamentales, que harán que el conocimiento sea seguro e indubitable y al mismo tiempo comprensible y comunicable.

Mientras Wolff se prepara de esta manera a prestarle estos servicios a la filosofía, cree tener que empezar aclarando en qué relación se encuentra la filosofía con las demás ciencias. En este sentido expresa la tendencia inherente a la filosofía de Descartes, según la que la filosofía sería la ciencia de todo el pensamiento, es decir, que no existe objeto del que ella no tuviera que ocuparse. Pero si la filosofía debe conocer todas las cosas, entre ella y las demás ciencias no puede haber diferencia de objeto, sino sólo de tratamiento. Existen, según Wolff, tres especies de conocimiento: el conocimiento matemático que considera las cosas sólo según sus relaciones de magnitud, el conocimiento histórico que sólo comprueba la efectividad de las mismas, y el filosófico que indaga

las causas. Con respecto a las matemáticas, Wolff, que personalmente estaba tan familiarizado con ellas, se condujo de un modo extraño, nunca apreció suficientemente el valor del conocimiento de la naturaleza y en esto quedó muy por detrás de Tschirnhaus: en su sistema de las ciencias no están incluídas las matemáticas. Por lo tanto, en su clasificación de las ciencias sólo queda la oposición entre conocimiento histórico y conocimiento filosófico, el primero de los cuales corresponde a lo que en la actualidad llamamos conocimiento empírico. Es evidente que en ésta aparece la oposición de Leibniz entre verdad casual y verdad necesaria. El conocimiento histórico sólo da a conocer la realidad, el filosófico también da a conocer la posibilidad y la necesidad de las cosas. Por eso, el conocimiento racional debe ofrecer, para cada proposición, la deducción de sus principios y esto sólo puede hacerlo mediante la demostración lógica. Para él, no existe otro método que el deductivo. Este método es concebido por Wolff sobre todo en el sentido de la unidad absoluta. Él busca un principio supremo del cual deben ser deducidos todos los demás con estricta necesidad, pero cuando enuncia este principio se revela con toda claridad el tinte puramente lógico que cobró en Alemania el método cartesiano. A Wolff no se le ocurre buscar un contenido supremo del pensamiento, como lo habían encontrado Descartes en la autoconciencia, Spinoza en el concepto de Dios; él, en cambio, está tan saturado por el esquematismo lógico, que llega a creer que de la ley suprema de la lógica, del principio de contradicción, por medio de silogismos exactos, se deben encontrar todas las demás verdades filosóficas. Wolff padece de una especie de fanatismo lógico: en la lógica busca no sólo la forma, sino también el contenido del pensamiento, y en este sentido es el más extremo de todos los racionalistas. Todo elemento intuitivo, al menos en la intención suya, ha sido excluído de su pensamiento en esta dirección. La filosofía debe ser un desarrollo puramente conceptual y el carácter geométrico de su método consiste, según Wolff, más en esto que en la aplicación del esquematismo exterior.

El prejuicio de una demostración puramente lógica en las matemáticas asume también en él un valor filosófico general. Por supuesto, dada la naturaleza de la cuestión, en el desarrollo de la idea este concepto no puede ser mantenido sino aparentemente. Sin que él mismo se dé cuenta, en su deducción lógica se van introduciendo continuamente elementos derivados de la experiencia u obtenidos sólo por la intuición. Sólo así logra obtener que las demostraciones racionalistas desemboquen siempre en un conocimiento del mundo real. Esta criptogamia con la experiencia no es admisible para ningún método que pretenda proceder, aparentemente, de acuerdo a la línea de la lógica pura. Ésta ya se encuentra en Spinoza y vuelve a encontrarse en Hegel. Lo que la ilustra mejor es el procedimiento matemático en que, como Descartes lo había reconocido con acierto, el proceso de la demostración lógica está siempre condicionado por la intervención de la intuición.

Junto a la ciencia conceptual pura de lo posible y de lo necesario

está la ciencia empírica de lo real. Para ésta, Wolff, siguiendo el carácter racionalista de su pensamiento, ha rechazado la elaboración de los hechos mediante el método empírico o inductivo; él ve su valor sólo en una acumulación de datos reales, lógicamente rubricados, es decir, concibe la ciencia empírica sólo como ciencia descriptiva. Trata de las relaciones entre ciencia conceptual y ciencia empírica tomando el punto de vista de Tschirnhaus. La empírica debe comprobar exclusivamente la realidad de los hechos que en la teoría filosófica son deducidos como necesarios, a partir de las causas supremas. En este sentido, Wolff asigna una interesante formulación a la oposición establecida por Leibniz de las verdades necesarias y casuales. Recalcando aún más el carácter subjetivo de este contraste, demuestra que todo objeto de conocimiento está representado doblemente en el hombre; una vez por medio del pensamiento, por cuanto es derivado de sus causas, y la otra, por medio de la percepción sensible, por cuanto es reconocido como efectivo. En el primer caso se torna claro y distinto, en el segundo es representado de un modo oscuro y confuso. Wolff parte de la hipótesis que el conocimiento conceptual de un objeto no impide ni elimina la experiencia sensible, sino que más bien permite que subsista a su lado, y por eso trata de reconocer el conocimiento empírico como plenamente justificado junto al conocimiento racional. No se sustrae tampoco a la valoración que Leibniz hizo de estas dos especies de conocimiento. El conocimiento intelectual *a priori*, que tiene por objeto la necesidad de la cosa, es para él la facultad más alta de conocimiento, mientras que la empírica *a posteriori*, de la que resulta la efectividad, es considerada por él como una facultad inferior del conocimiento. Nunca ha visto, por cierto, claramente la relación entre ambas, ni conservó siempre la misma concepción de estas relaciones. A veces admite, tendiendo hacia el rasgo capital de su doctrina, que el conocimiento racional tiene sus raíces sólo en sí mismo y en las leyes lógicas de la contradicción; otras, apoyándose evidentemente en Locke, concibió la cuestión como si el contenido distintamente aprehendido por la facultad superior del conocimiento procediera del de la facultad inferior y definía al mismo tiempo la actividad de la atención que poco a poco eleva a la claridad los elementos singulares de la percepción sensible. Casi parecería que hubiese tenido conciencia de la imposibilidad de la demostración lógica para cumplir su función sin la admisión del contenido sensible.

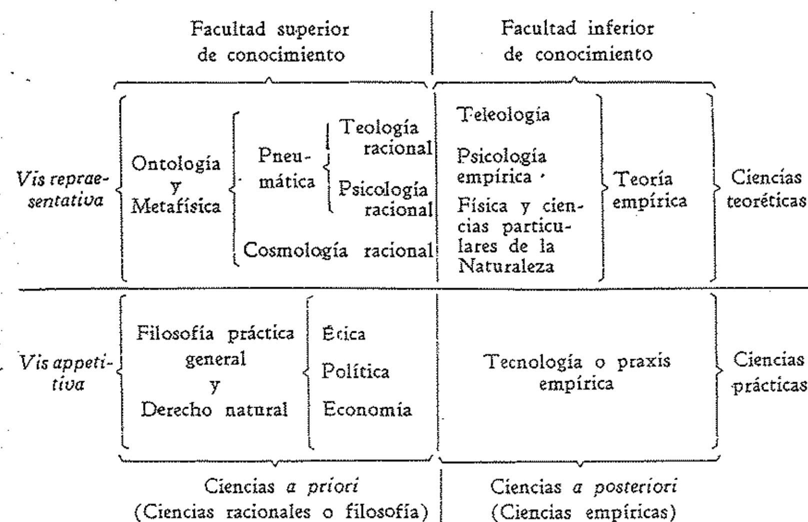
No obstante, en el conjunto se atiene en general a esta diferenciación y funda, en base a ella, su *Enciclopedia de las ciencias*. Como sólo es una distinción de los modos del conocimiento, todo objeto debe ser tratado científicamente desde los dos puntos de vista: por un lado, en la comprobación del hecho, por medio de una ciencia empírica; por otro, en el conocimiento de los fundamentos, por medio de una disciplina filosófica. Así, en el sistema de las ciencias de Wolff, al lado de cada parte de filosofía se desarrolla una ciencia empírica, que trata del mismo objeto, que aquélla examina de un modo conceptual y aclara-

dor, y ésta en su forma efectiva; esta parte de la doctrina de Wolff tiende a demostrar que tanto una como otra de las ciencias llevan siempre a la misma verdad: a saber, que en el desarrollo lógico de la filosofía no se demuestra nada que no pueda ser consignado como efectivo por medio de las ciencias empíricas. Si, por ejemplo, a la psicología racional se le opone una psicología empírica, Wolff persigue con ello el propósito de demostrar que las formas de la vida psíquica, que en la experiencia del hombre deben ser comprobadas por sí mismo, son las mismas que las que resultan como los necesarios modos de actividad del alma, y cuyo concepto está fundado en la metafísica. Todo esto tiende a la conclusión que de la oposición concordante entre filosofía y ciencias empíricas resulta claro que todo aquello que la primera deduce como necesario por vía conceptual, ya existe de hecho en la realidad conforme a la experiencia. El conocimiento sensible de los hechos es la prueba matemática del desarrollo conceptual de la razón. Con esto Wolff expresaba en una forma metódica un secreto que el racionalismo siempre había supuesto tácitamente. Pues, por más que éste rechazase siempre toda intervención de la experiencia en el método demostrativo, tampoco lo hubiese satisfecho con una metafísica que, a partir de la deducción conceptual hubiese terminado por desarrollar un mundo completamente distinto al que nos ofrece la experiencia. También él siempre tenía el propósito de comprender el mundo existente, y cuando creía poder hacerlo sólo por medio del pensamiento conceptual, no podía dejar de lado el propósito de llegar, partiendo de los conceptos, a resultados que coincidieran con la experiencia. A pesar de su oposición al empirismo, el criterio último para juzgar la exactitud de los resultados obtenidos era, también para el racionalismo, sólo la concordancia de los conceptos desarrollados *a priori* con la experiencia. Tampoco el racionalismo tuvo jamás la intención de concebir un mundo que no existiese realmente, y esta verdad fué puesta a luz por Wolff mediante esta contraposición.

Además de esta distinción fundamental aparece en Wolff otra que, utilizada desde Aristóteles, se fundaba también en determinaciones del sistema de Leibniz y había sido aceptada también por Thomasius. En cada mónada Leibniz había supuesto, junto de la actividad representativa, el impulso de pasar de una representación a otra, junto a la *vis repraesentativa* la *vis appetitiva*, junto a la facultad de conocimiento la del deseo. Como en Thomasius, resulta en Wolff una división de la filosofía en teorética y práctica, en virtud de la cual la antigua separación siguió dominando también en su escuela. Esta diferenciación tenía, sin embargo, en Wolff otra significación, por cuanto en ella encontraba su expresión sistemática el propósito de su filosofía, de ilustrar no sólo teóricamente, sino de ser, al mismo tiempo prácticamente eficaz. La ciencia no sólo debe enseñar cómo todo es posible, sino también cómo el hombre debe vivir racional, feliz y útilmente.

Así como se diferencia esa facultad del conocimiento, también existe esa diferenciación para la facultad apetitiva entre lo oscuro y confuso

por una parte, lo claro y distinto por otra, entre instinto de los sentidos y voluntad racional, o, paralelamente a la distinción teórica, entre facultad apetitiva inferior y facultad apetitiva superior. En la combinación de estos dos contrastes se funda finalmente el esquema siguiente de la *Enciclopedía* de Wolff:



A todas estas disciplinas Wolff antepone la lógica como la técnica del procedimiento científico. La ejecución de esta teoría demuestra todas las ventajas y todas las deficiencias del hombre. Sistemáticamente completa y cuidadosamente meditada esta teoría cae en una minuciosidad pedante y en una ridícula micrología, y a pesar de toda la abundancia y la claridad de las deducciones, no dice un sólo pensamiento verdaderamente original. En la teoría de la aclaración de las representaciones se atiene a Leibniz, en la de las definiciones a Tschirnhaus, y trata en lo posible de conciliar los pensamientos de ambos pensadores. Resulta notable para su concepción que haya renunciado a la diferencia del *ars demonstrandi* y el *ars inveniendi*, a pesar de varias tentativas de adopción. Wolff no tenía nada que buscar: toda su filosofía era un arte de la demostración: así como tomó hasta el contenido de su concepción del mundo en la parte esencial, de Leibniz, y sólo lo ordenó en un sistema demostrativo, también su lógica siempre expone la verdad, en parte en axiomas, en parte en hechos, como ya existente, y sólo quiere señalar la vía por la que puede ser demostrada científicamente. En este sentido cabe señalar sobre todo que la confusión dogmática entre razones de conocimiento y causas reales nunca ha sido practicada más sistemáticamente que en Wolff, y por eso para él la operación ló-

gica de la determinación, es decir, la derivación de un concepto de su concepto genérico, con el agregado de la característica específica, es para él como la reproducción del verdadero proceso de origen del objeto, proceso que presupone una posibilidad indeterminada y una razón suficiente de la realidad, bajo el nombre de *complementum possibilitatis*. Estas investigaciones trascienden ya de la lógica e invaden el terreno de la ontología o del fundamento de todas las ciencias metafísicas, y en ambas Wolff se revela en todo como un perfecto escolástico moderno. Así como su lógica sólo existe para la ciencia demostrativa, su ontología debe deducir las verdades más generales de determinaciones lógicas y debe desenvolver los conceptos que están en la base de toda la concepción del mundo. Las tendencias escolásticas de su maestro Leibniz le habían preparado el terreno para ello. Pero aunque todo este sistema haya sido dejado de lado por la evolución posterior del pensamiento, su influencia histórica, no sólo sobre la filosofía sino también sobre las demás ciencias, ha sido enorme. Cada uno de los conceptos singulares, por medio de los cuales el conocimiento científico lo mismo que la vida común alcanza la comprensión de las cosas, es definido prolijamente y es fijado en su terminología tanto en latín como en alemán; y estas definiciones de Wolff han dominado durante medio siglo, tanto en la expresión lingüística como en las ideas de la ciencia alemana.

El mismo árido intelectualismo que se expresa en la forma de la doctrina de Wolff, también se trasmite a su contenido. Esto se manifiesta sobre todo en la atenuación de la monadología de Leibniz. Es verdad que Wolff sostiene que todas las sustancias son fuerzas simples que se encuentran en un movimiento continuo que procede de un impulso interior: pero no fué capaz de seguir la aplicación original de esta concepción a la consideración de los cuerpos y volvió a suprimir todo nexo al grandioso sistema leibniziano del desarrollo, haciendo de las almas meras fuerzas representativas. Consideró inadmisible para los cuerpos, por ser divisibles, el concepto de la sustancia en su sentido propio. Aún estaba de acuerdo con el principio de Leibniz. cuando los llamaba *phaenomena substantiata*, pero las sustancias que se encuentran en la base de dichos fenómenos, eran declaradas por él simples también, inespaciales y activas en sí mismas, pero no de naturaleza anímica. A ese árido sistemático le resultaba demasiado fantástico admitir que todo el mundo tenga una vida representativa interior. Las sustancias materiales no son, pues, para Wolff ni mónadas ni átomos, sino algo intermedio entre unas y otros, algo indeterminado, cuya calidad interior no puede ser precisada. Tanto mayor es naturalmente para él la dificultad de deducir la naturaleza extensa de los cuerpos de la complexión de estas sustancias simples; según él el espacio no es algo sustancialmente existente, ni como para Leibniz, la forma de la representación de la coexistencia: a la teoría del *phaenomenon bene fundatum* en cambio le da la explicación más objetiva, que el desarrollo espacial es un producto común de la energía de las

sustancias no espaciales que forman el cuerpo, si bien no es posible dar la más mínima representación concreta del modo en que esas sustancias constituyen el espacio. En lo demás, en la filosofía de la naturaleza se apoya en todo en Leibniz, reproduciendo las teorías sobre la conservación de la fuerza viva, sobre la ley de la continuidad y sobre la imposibilidad del efecto a distancia. Frente a la concepción matemático-mecánica de la naturaleza no tiene una actitud de rechazo, pero le asigna un valor aún mucho menor que el que le había asignado Leibniz, porque se ocupa sólo de un producto secundario de la fuerza de las sustancias simples. En rigor, Wolff debería haberla sustituído por la doctrina de las cualidades interiores de las sustancias simples y la de su actividad regida por leyes; sin embargo, con respecto a ellas sólo es capaz de decir que las hay infinitas y que de acuerdo al *principium identitatis indiscernibilium*, establecido por Leibniz, ninguna de ellas es totalmente igual a otra. No distinguibles son únicamente las representaciones confusas, las de los sentidos, que tenemos de las sustancias; el conocimiento racional debe ser capaz de distinguir exactamente cada contenido de otro.

Con la realización completa de la monadología, desaparecía también la idea de Leibniz que había constituído el lazo íntimo entre todas las demás: la armonía preestablecida. Su validez metafísica quedó eliminada en cuanto se admitían otras sustancias capaces de representaciones; pues sólo con el recurso de la actividad representativa inconsciente, toda mónada había podido ser considerada como reflejo del universo. Resultó como consecuencia que Wolff volviera a introducir el *influxus physicus*. Era una especie de retorno a Descartes, como ya se había expresado en la hipótesis de una diferencia entre sustancias representantes y sustancias materiales. Wolff limita unilateralmente la hipótesis de la armonía preestablecida a la relación del cuerpo con el alma, respectivamente, de toda la vida material con toda la vida inmaterial, por más que esta interpretación más general apenas está insinuada. La fuerza de esta doctrina se demuestra, sin embargo, en el hecho de llevar también a Wolff a un total determinismo. Esto ocurre tanto más, por cuanto Wolff, en contraste con Thomasius y siguiendo fielmente a Leibniz, imagina siempre a la voluntad como determinada por la actividad representativa. Por eso sus demostraciones psicológicas y éticas siempre están dominadas por el más rígido racionalismo. También aquí la característica fundamental es un chato racionalismo y la conclusión final es que no se debe hacer nada que no se haya pensado bien y que no haya sido reconocido como correcto en base a principios racionales. De la vida moral, así como de la científica, Wolff quería hacer un sistema lógico, y el concepto fundamental racionalista de que sólo es una acción buena aquella que pueda justificarse ante la razón, se convierte en él en la exigencia de que el resorte de la acción moral no es más que la reflexión racional. En este sistema no interviene la voz del corazón; toda la importancia recae sobre la inteligen-

cia clara en cuyo desarrollo hay que buscar el centro de gravedad de la vida moral. Todo esfuerzo, dice Wolff, se orienta hacia la perfección y el perfeccionamiento; y como el alma humana es una sustancia representativa (también en este punto se remite directamente a Descartes) el perfeccionamiento de la misma consiste en alcanzar una mayor claridad y distinción de sus representaciones.

Una exposición más detallada de este complejo de doctrinas sólo podría presentar la reproducción sistemática que realizó Wolff del pensamiento racionalista desarrollado anteriormente a él. En lo principal se atenía en todo a Leibniz, sin someterse, sin embargo, totalmente a él ni, por otra parte, captar la profundidad de su metafísica. Sobre todo en la filosofía práctica aparece clara la influencia que le viene también de Grocio y de Pufendorf; pero en la concepción del nexo político y social de la humanidad procede totalmente de acuerdo al principio individualista de la Ilustración. Las ordenaciones del Estado y de la sociedad existen, según él, sólo por causa de los individuos. Son exclusivamente los medios mediante los cuales el hombre puede cumplir mejor su misión. El perfeccionamiento de los individuos sigue siendo la meta suprema, pero sólo es posible dentro de la sociedad. Lo mismo que todo el siglo XVIII también Wolff considera al Estado y a la sociedad como algo que se debe aceptar, porque sin ellos no se puede alcanzar el fin del propio perfeccionamiento. Pero en ningún país este principio fué aplicado con tanta mezquindad como en Alemania. A los alemanes les faltaba, con un estado nacional, el sentido del valor moral independiente del nexo estatal, y si veían en el Estado un simple mecanismo destinado a salvaguardar la vida y la propiedad y a satisfacer las necesidades individules, esto era excusable en un país, cuyos habitantes sólo conocían el poder estatal como policía. La altura máxima que alcanzó Wolff en este sentido era la exigencia que el Estado debe contribuir ante todo a la misión más importante para el individuo, a su ilustración espiritual. El modelo del cuadro que trazó, lo tomó del gobierno de aquel rey a quien debió la gloriosa renovación de su antigua influencia y que solía llamarse su discípulo; la teoría de Estado de Wolff es el tipo de ese despotismo ilustrado de que Federico el Grande se hizo el modelo, tantas veces imitado, del príncipe alemán de la segunda mitad del siglo XVIII. Wolff proyecta un estado de policía que se ocupa de todo, siempre en bien del pueblo y con el fin de ilustrar a los ciudadanos. Este despotismo benévolo era el ideal supremo que podía ser soñado por ese filisteo alemán. También él sentía la presión política y social que gravitaba sobre el pueblo y que era tanto más fuerte en Alemania por cuanto lo ejercía no un imponente Estado nacional, sino una serie de pequeños principados adocenados. Pero la profunda decadencia de la vida política había arrebatado al país toda idea de autodeterminación política y su única esperanza era la de encontrar al final un príncipe ilustrado que, como un padre afectuoso, le diese, de la noche a la mañana, una

cómoda condición de vida, una mayor libertad de movimiento y cierto mínimo de derechos personales. El secreto de la enorme popularidad de Federico el Grande está en haber cumplido en parte esta esperanza; él era el ideal del gobernante tal como se lo había imaginado la época de la Ilustración, y esto, además de la admiración de Wolff, que provenía de causas particulares, le granjeó los elogios de Kant, que pesaron mucho más.

Un compromiso del mismo tipo, entre las condiciones vigentes y las exigencias de la Ilustración intenta Wolff en el terreno religioso. Recalca aún más, aunque en el sentido de Leibniz, la posibilidad de una conciliación entre la Revelación y la razón. Por un lado exige la plena racionalidad de la Revelación y considera válidas sólo aquellas revelaciones que son absolutamente necesarias al hombre para su vida religiosa, pero que jamás hubieran podido ser encontradas por la razón humana y agrega que su suprarracionalidad jamás debe llegar al extremo de la antirracionalidad. Por otra parte está personalmente convencido que las revelaciones consignadas en los documentos religiosos del judaísmo y del cristianismo corresponden exactamente a tales criterios racionalistas, y Wolff es suficientemente inteligente para dejar las demostraciones en manos de la teología. Con estas determinaciones es explicable que, en el vasto marco de su escuela, tuvieran cabida más tarde tanto el deísmo como la ortodoxia; se llegó al primero desarrollando enérgicamente la teoría de los criterios racionales de la Revelación, y a la segunda tomando como norma directiva la fe en la racionalidad de los dogmas positivos. De todos modos, Wolff distinguió la teología de la Revelación de las funciones propias de la filosofía, limitando a ésta, en consideración a su objeto, a la teología natural o la religión racional. Pero ésta, de acuerdo al principio general de su *Enciclopedia*, tenía que desenvolverse en dos ciencias o en dos modos de considerar el asunto: por un lado, conceptualmente y, por otro, empíricamente. Así, para Wolff existe, al lado de la teología racional, en cierto modo una teología empírica. En la primera se exponen con toda prolijidad las pruebas ontológicas y cosmológicas de la existencia de Dios, ateniéndose en todo a las formas tradicionales; en la segunda, se lo hace por medio de las formulaciones agregadas por Leibniz, en virtud de las cuales, de la causalidad del mundo se llega a la conclusión de la existencia de una causa absolutamente necesaria. La parte empírica de la teología es, en cambio, una amplia especificación de la demostración físico-teológica. Los hechos que se utilizan aquí son los de la finalidad de todas las cosas, y a partir de ellos se deducen luego las cualidades de bondad y de sabiduría del Creador del mundo. La teleología de Wolff, en cambio, es esencialmente distinta de la de Leibniz. Es verdad que mantiene muchas de las ideas de la *Teodicea*, y la doctrina del mejor de los mundos posibles fué uno de los argumentos más populares y preferidos en su escuela. Pero él asignaba al concepto de finalidad una importancia mucho

menor que la que le atribuía Leibniz. También esto dependía en última instancia del hecho de que hubiera dejado de lado la monadología y el sentido verdadero de la armonía preestablecida. Para Leibniz, la finalidad de la creación del mundo era la realización del infinito mundo de las representaciones de la divinidad: para él, pues, la finalidad de las cosas consistía en que ellas demuestran en todo momento su armonía interior, justamente por el mecanismo de su desarrollo representativo. Wolff no había comprendido este sistema de desarrollo, esta idea de la finalidad inmanente. Por eso no podía atribuir a la creación del mundo ningún otro fin que el teológico, a saber, que la divinidad había tenido la necesidad de ver admirada su propia bondad y sabiduría por los seres inteligentes. El centro de gravedad de la teología estaba, pues, para él en la circunstancia de que existen seres capaces de tal admiración, y el decurso finalista del acaecer en el mundo sólo significaba para él que estos seres puedan llegar realmente a esta admiración. Y como entre los seres capaces de experiencia esto sólo es posible en el hombre, la teleología de Wolff quería demostrar cuán finalísticamente está dispuesto este mundo entero para el hombre, como para los hipotéticos habitantes semejantes al hombre de los demás astros. De esta manera la idea de Leibniz se reducía hasta ser una teleología antropológica, que hacía pensar en las concepciones estoicas. El horizonte de él y de sus discípulos era, en este sentido, increíblemente limitado. No eran capaces de elogiar, en toda la organización del mundo, más que lo que ella fomenta en el hombre, e incurrieron en mezquindades tan ridículas que provocaron la burla no sólo de Voltaire, sino, por ejemplo, también de Maupertuis. Habían sustituído la finalidad por la utilidad y con ridícula limitación fueron examinados los grandes nexos del universo, y la más mínima manifestación de la vida terrena para descubrir cuál era la utilidad que aportaban a la vida humana. La consecuencia religiosa de esta teología empírica fué, naturalmente, una moralización pedante. Wolff se apoderó de la idea de Leibniz, de que el hombre sirve a la divinidad de la mejor manera mediante su propia ilustración, y la aplicó en el sentido que la buena intención del creador debe ser reconocida en todas las cosas y que la admiración de las mismas debe contribuir al cumplimiento de ese fin supremo del universo. El hombre ha sido creado para admirar a la divinidad, y las demás cosas existen sólo para ayudar al hombre y para servir de base y de motivo para esta admiración.

A pesar de toda su limitación, la filosofía de Wolff tuvo un éxito incomparablemente amplio en Alemania, y no puede decirse que sólo haya tenido efectos exclusivamente nocivos. Es verdad que como ninguna otra fomentó la manía de querer demostrar todo y de dar valor nada más que a lo demostrable y le imprimió a la Ilustración alemana la dirección hacia una árida racionalidad, por la que pasó fríamente al lado de lo más valioso, cuando esto no podía ser demostrado. Reducía el pensamiento a un círculo estrecho de representaciones cómodamente accesibles al análisis lógico de la inteligencia, compensando esa falta de contenido con una amplia elaboración de sus principios. Por eso era la perfecta filosofía del hombre mediocre que quiere tener una exposición clara y ordenada de lo poco que está en condiciones de comprender, para poder, haciendo alarde de éste su saber, declarar con suficiencia la carencia de valor de todo lo demás. Esa filosofía era la obra de un excelente maestro de escuela y dió lugar a un modo de sentir bastante mezquino, que pretendía reducir todo el mundo a unas pocas fórmulas. Pero, por otra parte, también tenía ventajas no menos grandes. Acostumbraba a los hombres a la exactitud lógica, a una ordenación metódica de sus ideas y a un examen preciso de sus conocimientos. Su esquematismo lógico se había impuesto en la enseñanza de las Universidades alemanas y de esta manera contribuyó a educar a la nación al rigor del pensamiento metódico. Wolff fué el maestro de Lógica del pueblo alemán y Kant lo honró llamándolo el creador del espíritu de la prolijidad. No debe menospreciarse esta influencia. Dentro del desarrollo de los alemanes tuvo un extraordinario valor cultural. Cuando en la segunda mitad del siglo XVIII las ideas de la cultura antigua y de la moderna confluyeron en el mundo espiritual de los alemanes, sucediéndose y compenetrándose alternativamente, cuanto el rápido desenvolvimiento de la literatura nacional produjo una copiosa masa de ideas vivientes, la utilidad de esta preparación formal se manifestó en todo su alcance. La costumbre de la claridad lógica fué una preparación indispensable para la elaboración fecunda de esta masa de ideas en fermentación, y fué una buena suerte para el pueblo alemán que la nación hubiera pasado por una escuela tan pedante antes de alcanzar la libre actividad de la propia vida espiritual, y que haya aprendido las formas lógicas con las cuales pudo dominar la suma de sus nuevas ideas. Si la filosofía alemana, al principio del siglo XIX recorrió en una especie de marcha triunfal todo el reino de las ideas, las vías para llegar habían sido señaladas por Wolff cuando acostumbró al pueblo al pensamiento metódico; y este enlace del gran contenido ideológico con el rigor de su elaboración, está caracterizado de modo más perfecto en la personalidad de Kant. Kant jamás hubiera llegado a ser el padre de una nueva filosofía, si con sus ideas no hubiese quebrado el esquematismo de la escuela, pero tampoco hubiese llegado a serlo si no hubiese logrado dominar estas ideas con la rígida educación de su modo "arquitectónico" de pensar.

Los discípulos de Wolff no tenían ya mucho que hacer. Su sistema estaba completo y sólo se podía corregir uno que otro detalle. Se limitaron, pues, a reproducir en libros de texto más o menos compendiosos las partes aisladas, desarrollando, allí donde era posible, algunos detalles. Casi todos ellos profesores de la Universidad, publicaban en latín o en alemán sus cursos elaborados de acuerdo con el método de Wolff y algunos de ellos que habían logrado felizmente la parte didáctica, llegaron a hacerse un nombre que, sin embargo, no sobrevivió a su

actuación docente. La historia de la filosofía no tiene ningún motivo para detenerse en ellos, pues no construyeron nuevos puntos de vista ni salieron de las vías del método prescripto. En los manuales están consignados sus nombres y los títulos de sus obras. Ni siquiera la disputa sostenida dentro de la escuela y en parte con sus adversarios sobre el mayor o menor valor o la necesidad de rechazar totalmente la armonía preestablecida a favor del *influxus physicus*, controversia animada en un principio, puede pretender que se le asigne alguna importancia general, ni ha producido ideas nuevas.

La filosofía de Wolff se difundió inicialmente por su amigo personal FELIPE THÜMMING (1697-1728); entre los discípulos posteriores le correspondió la mayor gloria quizá a GEORG BERNHARD BILFINGER (1693-1750), que escribió también una historia de la escuela de Leibniz-Wolff, que es casi la historia de las universidades alemanas de la época. En cambio tuvieron la máxima difusión los manuales de ALEXANDER GOTTLIEB BAUMGARTEN (1714-1762, que será mencionado aún en otro aspecto. La mayoría de estos wolffianos fieles a la palabra del maestro, estaban colocados en el punto de vista ortodoxo de la doctrina protestante y, como Wolff, admitían la identidad de la religión racional con el dogma positivo. De ahí que las enemistades que encontró Wolff al principio y también sus discípulos por parte de los fieles a la Iglesia, se acallaron poco a poco, y por mucho tiempo en las universidades alemanas reinó esa paz entre la teología y la filosofía que Leibniz habia augurado. Hasta el pietismo se avino, en la persona de uno de sus más celosos representantes como lo fuera, por ejemplo, Schulz en Königsberg, a cierto reconocimiento de la doctrina tan combatida al principio. El público se acostumbró a considerar a la filosofía de Wolff como conforme a la fe, y ella asumió la posición de la escolástica protestante que antes había correspondido al melanchtonismo. La aceptaron sobre todo aquellos ortodoxos que no se cerraban completamente a los progresos de la ciencia moderna. En lugar de Aristóteles se tenía a Leibniz y Wolff, y la filosofía moderna parecía prestarle una vez más a la teología el antiguo servicio de demostrar al dogma de la Iglesia como racional.

Mientras tanto la filosofía alemana fué llevada desde este punto en una dirección que había de tornarse cada vez más importante para su desenvolvimiento ulterior. El espíritu alemán comenzó poco a poco a respirar libremente y junto al nuevo interés filosófico, que adquirió por las ideas de Leibniz a través de la escuela de Wolff, comenzó a hacerse sentir en todas partes la vida literaria y el sentido del arte. La simultaneidad del incremento favoreció y fué decisiva para el desarrollo de ambos intereses. La filosofía alemana entró en un período de movimiento artístico muy activo y la literatura encontró una sociedad en que ya había arraigado el interés filosófico. En cambio, faltó en Alemania ese elemento que había impreso su orientación a la filosofía francesa: la discusión apasionada de los problemas de la vida pública. La

falta de una unidad nacional colocaba en un segundo plano de la vida espiritual a estos problemas, por mucho que preocuparan a cada individuo en particular, y muchas veces se ha observado que los alemanes reconquistaron por medio de su filosofía y sobre todo por su literatura, la nacionalidad que habían perdido en la guerra de los Treinta años. Lo que reunía los espíritus alemanes no eran las metas comunes de la vida política y social, sino más bien el interés por asuntos científicos y artísticos, interés que se hizo tan vivo y apasionado que más tarde se le pudo reprochar con toda razón haber desplazado el interés por la vida pública. Pero como la filosofía y la literatura se convirtieron en los dos principales puntos de unión de la nueva vida cultural de los alemanes, resultó como consecuencia natural que ambas se entrelazaran más íntima y duraderamente que en cualquier otro país. Ya a mediados del siglo XVIII se inició la fusión entre el movimiento filosófico y el movimiento literario, que imprimió su carácter al desarrollo posterior. El florecimiento de la cultura alemana hacia fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, que constituye una de las épocas más valiosas de toda la historia cultural, sólo puede ser comprendido teniendo en cuenta esta mutua compenetración de la filosofía y la poesía. En cierto modo se presenta en su pleno desarrollo en los románticos; pero antes la tendencia de esta fusión es innegable, no sólo en las personalidades más notables, sino también en el carácter general de todo el movimiento. La literatura y la filosofía de todo este período no pueden ser entendidas una sin la otra, y se deben influjos recíprocos tanto favorables como desfavorables.

Para que pudiera realizarse dicha fusión existía un miembro intermedio en que ambas participaban por igual: la estética. Es verdad que también la filosofía de la Ilustración fuera de Alemania había buscado y encontrado en las investigaciones estéticas algún punto de contacto con la literatura general. Sobre todo la tendencia psicológica de la filosofía inglesa había llevado a muchas tentativas de esa índole; pero siempre eran derivaciones ocasionales del pensamiento filosófico. Frente a esto, la naturaleza particular de la filosofía alemana está caracterizada de la mejor manera por el valor creciente que adquiría en ella la estética, como parte integrante del sistema filosófico, y que al final hizo que el punto de vista estético llegara a ser, en los grandes sistemas postkantianos, el punto de vista decisivo para toda la filosofía.

Los comienzos de este movimiento son muy modestos y extraños. La filosofía de Wolff, con su árida pedantería, al principio no parecía estar dispuesta ni era adecuada para establecer un contacto con la vida artística, y la primera tentativa en este sentido fué harto insatisfactoria para las bellas letras. Así como Wolff se erigió en pedagogo de la filosofía alemana, GOTTSCHED, su discípulo, se hizo el pedagogo de la poesía alemana; y, a decir verdad, la poesía soporta aún menos que la filosofía que se la trate con pedantería. Pero también la labor de Gottsched debe ser apreciada en el mismo sentido que la de Wolff. Consi-

deraba que tenía por misión hacer de la poesía una actividad que procediese de acuerdo a reglas fijas, casi metódicamente y obedeciendo a conceptos bien claros y criticaba tiránicamente la literatura de su tiempo, partiendo de esta concepción intelectual de lo correcto. Si bien eliminaba con ese criterio toda espontaneidad y destruía todo clima poético, no debe olvidarse que él tuvo una intervención harto feliz para la purificación de la lengua, que se hallaba en una pendiente de corrupción. También en esto dependía del modelo del clasicismo francés, cuya rígida legislación había expresado de la manera más exacta el carácter racionalista de la poesía del siglo XVII, al que Gottsched trataba de imitar en Alemania ateniéndose cada vez más a Boileau. Justamente por esta labor llegó a favorecer la poesía nacional y sobre todo el uso de una lengua alemana más pura.

Pero en todo este proceso era de mucho mayor importancia el descubrimiento hecho por uno de los wolffianos, de que la estética debía asumir una posición necesaria, hasta entonces no advertida, en la enciclopedia de las ciencias de Wolff. Gracias a este descubrimiento ALEXANDER BAUMGARTEN conquistó la gloria de ser el padre de la estética filosófica. Merece ser recordado en la historia de las ciencias el hecho de que una rama particular del saber hubiera sido creada exclusivamente de las consideraciones metodológicas y en aras del perfeccionamiento sistemático. Baumgarten no tenía ningún interés particular en la vida artística, ni el sentido del fino juicio de las obras poéticas, pero como llevó el sistematismo de Wolff hasta el desarrollo de lo más minuciosamente detallado y dió un nombre propio a una cantidad de ramas secundarias del saber, también creó la estética exclusivamente para colmar una laguna que descubrió en la Enciclopedia de Wolff. El proceso intelectual que lo condujo a esto tiene su origen en la oposición entre la facultad superior y la facultad inferior del conocimiento, que se encuentra en la base de la *Enciclopedia de las ciencias* de Wolff. Éste había antepuesto la lógica como órgano general de todas las ciencias, y en este sentido había tenido razón, aún en el ámbito de sus ideas, por cuanto se trataba de alcanzar claridad y distinción de los conceptos y de las demostraciones, sin las cuales no puede haber ciencia. Pero la lógica no es más que la técnica del intelecto; trata del uso perfecto de la facultad superior del conocimiento; faltaba una ciencia paralela, que tratase del mismo modo de la facultad inferior del conocimiento y que tuviese por objeto la perfección de las percepciones sensibles. Por eso Baumgarten, desarrollando una sugestión de Bilfinger, trazó de estas reflexiones sistemáticas una "teoría de las sensaciones", "hermana menor de la lógica", como había de decir Lotze con una expresión muy feliz. A esta ciencia nueva le dió, muy correctamente, el nombre de Estética, y los dos tomos en que comenzó su elaboración, aparecieron bajo el título *Aesthetica* (Francfort, en el Oder, 1750 y 1758). En las circunstancias de entonces cabía esperar en esta ciencia, con esta derivación de

su misión, una teoría de la exactitud de la experiencia, una combinación de los métodos de la observación y de la experimentación, una crítica comprensiva de la actividad humana de la percepción, pero los pensadores de la escuela de Wolff estaban muy lejos de la idea de penetrar tanto en la investigación empírica de la naturaleza. Sin embargo, el hecho de que Baumgarten orientara el tratamiento de su asunto hacia ese tipo de investigaciones, que de acuerdo al título de su obra adoptaron más tarde y que conservan aún hoy, el nombre de estética puede explicarse sólo retornando extrañamente a ciertos pensamientos de Leibniz. Éste había llamado ocasionalmente a la belleza perfección de las percepciones sensibles. Para él, la intuición clara, aunque un poco borrosa de lo perfecto, era el goce de lo bello y el instinto confuso de la perfección era la fuerza creadora del arte. Él había dicho que la belleza es perfección sensible, así como la verdad es perfección lógica y la bondad perfección moral. Esta idea proporcionó la norma para las indagaciones de Baumgarten, y su teoría de las sensaciones se hizo una "ciencia de lo bello". A este enlace de ideas se debe que los términos "estética" y "estético" adoptaron la significación entonces corriente. Lo que más contribuyó a que así ocurriera es el hecho de que Kant, después de haberse resistido al principio al nuevo significado introducido por Baumgarten [1] y de haber utilizado en la *Crítica de la razón pura* la palabra "estética" en el significado antiguo de doctrina de la percepción, terminó adoptando, más tarde en la *Crítica del juicio*, la acepción de Baumgarten.

Es verdad que la ejecución de esta primera tentativa de una estética filosófica fué en extremo defectuosa. La exposición de Baumgarten es, como en todos sus manuales, de una prolijidad cansadora y, en el fondo, sobremanera aburrida. Hace de la estética casi una poética y se limita a un desarrollo sistemático de las reglas técnicas establecidas por los elaboradores antiguos y modernos de la poética. Resulta harto curioso que el racionalismo alemán llegara por causas muy distintas casi al mismo resultado que el sensualismo francés, a saber: a la concepción de que el principio supremo de la creación artística radica en la "verdad" empírica de la representación. Lotze señaló sagazmente que en esto se revela una dependencia de la estética de la concepción teórica del racionalismo, que se mantuvo por mucho tiempo en la estética alemana, y que esta teoría se funda en Baumgarten sobre todo en la del mejor de los mundos posibles, fuera del cual el artista sólo puede inventar cosas imperfectas. El optimismo, por lo tanto, no conoce otro principio de arte fuera del de la imitación de la naturaleza. Si el mundo real es el mejor, también es el más bello, y todas las tentativas de pensar otra cosa, tienen que quedarse muy por detrás. Pero, a la inversa, también se encuentra aquí la razón por la que, más recientemente, los sistemas pesimistas han podido unirse, de un modo tan feliz, con una estética idealista. La belleza aparece, pues, en Baumgarten, como verdad

1 Véase la nota al § 1 de la *Crítica de la razón pura*.

confusa. Ella muestra en intuición sensible, esa armonía de la multiplicidad que el pensamiento filosófico debe aclarar; es una etapa previa imprecisa del conocimiento racional. Por lo tanto no sólo tiene valor en sentido personal, sino también de juicio de principio, la afirmación de Lotze, que la estética alemana comenzó con Baumgarten, con un explícito menosprecio por su propio objeto. Pero no se debe dejar de tener en cuenta que él dió el impulso importante hacia dos direcciones: por una parte fué un mérito suyo haberle asignado a la estética el lugar que le correspondía dentro del sistema de la filosofía y haber desarrollado sus principios a partir de las reflexiones más generales de la consideración conceptual del mundo. Mientras que las investigaciones sobre lo bello, en Inglaterra y en Francia, eran sobre todo una crítica empírica del placer y en el mejor de los casos una psicología del juicio y de la creación artísticos, Baumgarten volvía a intentar, por primera vez desde los neoplatónicos, enlazar la teoría de lo bello, en el sentido de Platón y Aristóteles, a las determinaciones supremas de la metafísica y de la teoría del conocimiento; y si bien no fué capaz de cumplir con esa tarea, sin embargo había dado una primera sugestión, que más adelante la filosofía alemana desde Kant desarrolló del modo más brillante. Por el otro lado, Baumgarten cayó, en la ejecución de su designio, en un sistema pedante de reglas; pero el concepto de belleza y de actividad artística tomado de Leibniz le impidió resolverlo totalmente en la metódica racional, como lo había hecho Gottsched para la creación artística. Nunca olvidó que la esencia del artista está en una captación instintiva y una reproducción de la perfección sensible; y por áridas que fueran las reglas establecidas por él, siempre estuvo convencido que para el arte verdadero se necesitaba algo más que seguirlas obedientemente. Si el sistema de Wolff no le hubiera impedido conocer el verdadero carácter de la armonía preestablecida de Leibniz, hubiera captado y conocido mejor este carácter instintivo de la vida artística y hubiera comprendido que la definición de Leibniz de la belleza y del genio artístico remite a la vida representativa inconsciente de las mónadas y tiene como presupuesto los oscuros impulsos de las mismas.

De todos modos, Baumgarten llamó la atención sobre la espontaneidad de las creaciones artísticas frente a la legislación racional, y en este sentido su discípulo GEORG FRIEDRICH MEIER (1718-1777) tomó partido por los suizos, representados por Bodmer, en la discusión entre Gottsched y los suizos, que fueron los primeros en reclamar para sí el principio de la genialidad para la actividad artística. En esto, Meier se alejó aún más que Baumgarten del racionalismo estético y también en sus demás doctrinas, expuestas en numerosos libros muy leídos, trató de despojarse cada vez más de las cadenas de la escuela de Wolff. Hizo un decidido viraje hacia Thomasius, recalcando cada vez más la popularidad y la utilidad práctica de las ciencias. Al mismo tiempo se mostró tan accesible a la influencia empírica de la psicología inglesa,

que en muchas cuestiones, sobre todo en las de la inmortalidad del alma y del desarrollo de las facultades psíquicas singulares a partir de la sensación, salió casi completamente del marco del racionalismo.

§ 51. EL DEÍSMO

Un relajamiento análogo de los lazos escolásticos entre los adictos de Wolff se produjo en parte por la diversidad de las concepciones reunidas en el sistema, y en parte por influencias extranjeras y también en muchos otros sentidos. Y la filosofía que más sufrió el destino del fraccionamiento fué la de la religión, que dentro de la escuela de Wolff presentaba todos los matices, desde el más rígido confesionalismo hasta la más radical libertad de pensamiento.

El pietismo, fundado por SPENER y divulgado cada vez más desde Halle por FRANCKE, favoreció el alejamiento de la estricta ortodoxia. El pietismo, por cierto, se atenía en todo a una tendencia ortodoxa, pero al desplazar el centro de gravedad de la vida religiosa desde los principios religiosos a una práctica piadosa de la vida, se había mostrado relativamente indiferente ante las distinciones entre las doctrinas confesionales. Tanto en una como en otra característica se reconocía claramente los rasgos del misticismo alemán, un poco debilitados con el correr del tiempo. Este íntimo parentesco entre los dos movimientos se manifestó sobre todo en GOTTFRIED ARNOLD (1666-1714), fuertemente influenciado por Boehme y que, junto a CONRAD DIPPEL (1673-1734), desempeñó un papel importante en el movimiento pietista. El libre impulso del espíritu alemán se desenvolvió en el terreno religioso como creciente disconformidad contra el confesionalismo limitador. Las tentativas de unificación, el pietismo, la formación de sectas, todas tenían un mismo punto de partida; de un modo extraordinariamente interesante se repetía contra los doctores de la iglesia protestante el mismo procedimiento que habían adoptado inicialmente los reformadores contra el Papa: el retorno a la Biblia. El interés creciente por la misma estaba documentado por las nuevas traducciones que se hacían y sobre todo por las numerosas tentativas de comentario y de crítica.

En esta tendencia más bien erudita se hicieron sentir sobre todo las influencias extranjeras. Un exaltado carente de originalidad como Edelmann (1698-1767), se dejó arrastrar por las teorías de Spinoza, a un odio ciego contra todo lo clerical y eclesiástico. Sobre los filósofos de la escuela actuó más bien la literatura inglesa. Hasta wolffianos ortodoxos como SIEGMUND BAUMGARTEN (1704-1757), en quien por cierto también influyó una educación pietista, se interesaron por los deístas ingleses y poco a poco se acostumbraron a una concepción más crítica de su propia doctrina de la fe. De esta manera los aspectos racionalistas de la filosofía de la religión de Wolff se destacaban más

y bajo la influencia de aquella teoría inglesa, que sostenía que la religión natural debía dar los principios para el juicio sobre el valor de las religiones positivas, en algunos de los discípulos de Wolff se operó, con respecto a la relación entre religión racional y revelación, un giro extraño, hasta podría decirse ingenioso que, por otra parte, ya estaba insinuado en Leibniz. Si la religión natural contiene verdades filosóficas o eternas, la religión revelada sólo proporciona verdades empíricas o casuales. Si, por lo tanto, de acuerdo al principio de Wolff, unas y otras deben llegar al final a la misma conclusión, las verdades eternas de la religión racional muestran el conocimiento perfectamente claro y distinto de aquello que en la verdad efectiva de la Revelación se presenta a la conciencia sólo de un modo confuso. Desarrollando esta idea resultaba que en la religión positiva sólo puede ser tenido en cuenta como verdad eterna aquello que ya existe como tal en la religión racional. De esto seguía en primer lugar el esfuerzo para explicar la revelación de las religiones positivas hasta donde fuera posible, en el sentido de las religiones racionales y, en segundo lugar, desarrollando la idea con mayor audacia, una crítica negativa de las doctrinas de la Revelación, en la medida en que éstas no podían ser conciliadas con el deísmo. Ambas tendencias habían sido preparadas por los ingleses y a través de ambas comenzaron a difundirse en Alemania las ideas de Herbert, de Shaftesbury, de Toland, de Tindal, etc.

La primera de estas dos tendencias es aquélla que en la historia de la teología toma el nombre de racionalismo. Mantiene el principio de la exactitud empírica de la Revelación, pero además trata de dar siempre a los relatos bíblicos una interpretación natural y, hasta donde es posible, conforme a la razón. Quiere reconocer como efectivos los relatos de los milagros, pero también quiere explicarlos siempre por medio del devenir natural, y por eso atribuye a las representaciones bíblicas, en la medida en que lo logra, los conceptos escolásticos de la filosofía de Wolff. Esto ya aparece claramente en la traducción de la *Biblia* de Wertheim publicada por el discípulo de Wolff, LORENZ SCHMIDT, traducción que, debido a las numerosas persecuciones y prohibiciones, se limitó al *Pentateuco*. El desarrollo ulterior de esta tendencia condujo, conservando el espíritu de los deístas ingleses, a que se identificara el verdadero cristianismo con la religión racional y que en los dogmas confesionales sólo se reconociera lo accesorio que, si bien quizá sea necesario para el hombre inferior, en lo esencial es indiferente. Destacados docentes, eruditos y predicadores como TÖLLNER, SACK, JERUSALEM, SPALDING, TELLER y STEINBART representaron el aspecto más noble de esta concepción, poniendo de relieve los rasgos comunes interiores de toda vida religiosa, y no sólo de las confesiones cristianas, sino también de las demás religiones, y haciendo de la humanidad el contenido de toda forma de religiosidad. En la teología misma esta tendencia sólo llegó a una anémica interpretación: sin la más pálida idea de la esencia histórica de la religión, los racionalistas volatilizaron en las retortas de su Ilustración el contenido más precioso de la vida religiosa en vagos vapores y en ellos no veían más que niebla que velaba la claridad y precisión de sus conceptos escolásticos.

Quizá se hubiera podido detener esta tendencia, si se hubiese tenido más en cuenta la vía por la que se encaminó SALOMÓN SEMLER (1725-1791). También él distinguía una religiosidad humana interior y general que, en general coincidía con el deísmo, del culto exterior determinado por las confesiones; pero con pleno conocimiento de la necesidad de la organización exterior, se oponía a cualquier tentativa, aún a la mejor intencionada, de destruir las iglesias existentes. Ya esto testimoniaba el sentido histórico del hombre; pero tenemos una prueba mejor aún en su manera de interpretar la Biblia. Él comprendía que, tal como en principio ya lo había formulado Spinoza, la forma especial en que las convicciones religiosas están consignadas en los documentos religiosos, tiene que ser interpretada de acuerdo al espíritu de la época en que han sido escritos, y, a pesar de la deficiencia de la ejecución, fué por esta teoría, el creador de la concepción histórico-crítica de la Biblia. En lo sucesivo, sin embargo, por la influencia del deísmo inglés, el carácter histórico de su concepción fué superado por el carácter crítico, y no se conservó más que la tendencia disidente del deísmo frente a la religión positiva.

Se considera con razón a HERMANN SAMUEL REIMARUS (1694-1768) como representante típico de esta tendencia. Es el más consecuente y, como lo demuestra su estilo, también el más claro y lógicamente disciplinado entre los librepensadores alemanes, y él señala todas sus ventajas y todas su deficiencias de esta tendencia en la forma más concentrada. Sus *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* [Tratado sobre las principales verdades de la religión natural] (Hamburgo, 1754) es la más límpida exposición que tuvieron en Alemania las doctrinas positivas del deísmo y están dominadas totalmente por la concepción teleológica a partir de la cual combaten el materialismo, la filosofía de la naturaleza puramente mecánica y el panteísmo, con energía uniforme. La teología física no tiene en Reimarus, ese espíritu mezquino ni está orientada hacia esa idea de la utilidad meramente humana, por la que la escuela de Wolff llegó a hacerse ridícula. Piensa más de acuerdo al espíritu de Shaftesbury y de Leibniz cuando declara el bien de todos los seres vivientes como finalidad benevolente del creador del mundo, y con amplio conocimiento trata de demostrar en las *Betrachtungen über die Kunsttriebe der Tiere* [Consideraciones sobre los instintos artísticos de los animales] (Hamburgo, 1762) cómo todo el mundo animal está predispuesto al bien de todos los seres de un modo tal que presupone un Creador sabio y clemente. Esta concepción de una organización del mundo dispuesto para la felicidad de todas las criaturas, parece postular luego también la teoría de la inmortalidad del hombre razonable como una exigencia necesaria para compensar las contradicciones existentes en esta vida.

La sabia disposición del universo es la perfecta revelación de la divinidad. Pero con esto se agota, para Reimarus, el contenido de la religiosidad; y su actitud frente a todas las religiones positivas es absolutamente negativa. Él trató esta oposición en un sentido que correspondía en todo al de la mayoría de los deístas ingleses. El mundo sólo lo conocía como un entusiasta y cálido cultor de la físico-teología. Sabía que si el mundo hubiese conocido su áspera posición frente al dogma positivo lo hubiese perseguido, y por eso sólo comunicaba a los amigos más íntimos los resultados de sus indagaciones polémicas, en que trabajó incansablemente hasta su muerte. La obra más importante entre todas es la *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* [Apología o escrito en defensa de los adoradores racionales de Dios]. Lessing tuvo la audacia de publicar fragmentos de la misma y el alboroto provocado por los *Wolffenbütteler Fragmente* fué la mejor prueba para justificar los temores de su autor. Más tarde fueron publicados otras partes del manuscrito; pero sólo D. F. Strauss dió un exacto análisis de toda la extensa obra. El núcleo de la obra está en haber aplicado la religión natural como unidad de medida crítica de la religión positiva. De inmediato ésta es negada por razones de principio. La religión natural hace superflua la religión revelada; la revelación de la naturaleza hace superflua la revelación histórica que presupone toda religión positiva. De la Edad media deriva esa contraposición de la doble revelación del *Codex vivus* y del *Codex scriptus*, que la filosofía de la religión había variado, desde el Renacimiento, de la manera más diversa; acá la una se vuelve de tal modo contra la otra que terminan eliminándose mutuamente. Reimarus trata de demostrar no sólo que la Revelación positiva es superflua, sino también que es imposible y falsa. Cree que toda revelación particular supone un milagro y que el milagro contradice a la omnisapiencia divina y al verdadero concepto de la Providencia. Utilizando polémicamente los argumentos del pensamiento deísta demuestra que si el curso de las cosas, en cualquier momento dejara ver necesariamente la intervención de Dios, esto sería la prueba que Dios no dispuso desde un principio en forma perfecta todo el concepto del acontecer, de acuerdo a sus fines. Además, la revelación particular es inconciliable con la bondad divina por el hecho de que Dios quiere dar a todos los hombres la salud, mientras que en el caso de una Revelación dada a un pueblo y a un círculo pequeño de personas, o en el caso de la comunicación del mensaje divino en una lengua especial, aquélla se excluiría por sí misma, y por eso Dios sólo puede revelarse en la revelación de la naturaleza. Por fin, cuando se refiere sobre todo a la Revelación judía y cristiana, Reimarus da la demostración apagógica de la falsedad de la misma, tratando de probar que no corresponde a ninguna de las exigencias que debería responder a una verdadera revelación de Dios. Ésta debería ser, en primer lugar, clara, transparente, comprensible a todos, sin posibilidad de duda. Los escritos del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento no lo son,

pues desde hace siglos los eruditos están discutiendo sobre su interpretación. Con incisiva agudeza Reimarus señala las contradicciones en que cayeron los principales intérpretes lo mismo que los escritos bíblicos mismos, en algunos de los puntos más importantes; sólo esto basta para refutar la teoría de la inspiración. Agrega que una revelación verdaderamente divina permite suponer que sólo hombres puros y nobles pueden ser sus portadores, y luego demuestra, sobre todo en personajes del Antiguo Testamento, cuán poco ha sido satisfecha dicha exigencia. La revelación positiva siempre es rechazada porque contradice a los conceptos de la esencia de la divinidad establecidos por la religión racional. Como resultado de esta investigación histórico-crítica de la Biblia, Reimarus considera que ella es una obra humana y que en todos los detalles revela las huellas de su origen humano.

Son éstos todos los rasgos fundamentales de la crítica bíblica que más tarde se hizo común y trivial, delineados en su mayor parte por Reimarus, y que ya fueron llevados ante el público en los *Wolffenbüteler Fragmente*, que seleccionaron algunas pruebas características. En vista del resultado a que llegó el crítico, parecía que para la interpretación de la Biblia, de los milagros y de las revelaciones relatados en ella, no había más que una posibilidad. Como todo el racionalismo, sostenía que históricamente la Biblia es digna de fe y que los hechos narrados en ella realmente acontecieron de esa manera. Pero como creía haber demostrado que no contenía una revelación divina y que no podía provenir de un efecto sobrenatural de la divinidad, no le quedaba otra cosa que ver en ellos más que engaños intencionales. Acusaba no sólo a los sacerdotes judíos, sino también a los apóstoles, de haber engañado intencionadamente al pueblo, de haber puesto en escena estos hechos misteriosos que parecían verdaderos y hasta milagrosos; creía poder demostrar que el fundamento histórico de la religión positiva no es más que un engaño de los sacerdotes. Esta fué la consecuencia extrema a que podía aventurarse el racionalismo tan encerrado en sí mismo. Demostraba de la mejor manera que le faltaba totalmente el sentido para la vida religiosa y la inteligencia del origen de las representaciones religiosas. Sin una visión para la misteriosa actividad del espíritu humano, con sus áridos conceptos no podía remontar los grandes movimientos de la vida religiosa sino a las mezquinas producciones de sacerdotes egoístas, y de este modo ateniéndose a una superficialidad en la consideración de los hechos religiosos y creando al mismo tiempo un odio contra la religión positiva, que se comunicó y se extendió peligrosamente a la gran masa de los hombres carentes de juicio crítico. La tendencia de Reimarus era, por sí misma, noble y elevada; pero su posición es característica para la total ruptura dentro de la escuela de Wolff, entre la filosofía racionalista y la teología; es extraordinariamente significativo el hecho que esta ruptura se haya producido en la Ilustración alemana con más energía aún que en Inglaterra y en Francia, a costas de la comprensión histórica de la esencia de la religión.

§ 52. LESSING

De este modo la Ilustración intelectual alemana reveló, con la unilateralidad en que se extravió, la más profunda deficiencia del racionalismo: su incapacidad para encarar justamente los fenómenos históricos. Si la filosofía moderna desde un principio había establecido la oposición entre universalismo e individualismo, en este pensamiento racionalista, en cambio, había triunfado incondicionalmente el universalismo, y con él casi también el realismo medieval. Sólo dejó en pie los conceptos generales; los fenómenos singulares eran para él existencias casuales, que no tenían más valor que en cuanto repetían dichos conceptos. Ésta era la consecuencia natural del hecho que el racionalismo se había desarrollado paralelamente a la ciencia natural y especialmente a la mecánica. Es verdad que en ésta el hecho singular sólo es una ejemplificación de la ley eterna, general y puede prescindir de lo individual para llegar a descubrir, justamente por eso, lo legal. Para ella el valor del fenómeno singular está determinado exclusivamente por la ley que actúa en él. No ocurre lo mismo en la historia: las formaciones históricas jamás pueden resolverse completamente en conceptos generales; siempre les queda algo singular, individual y es en ello donde reside su valor y como de los dos grandes campos de la indagación exacta, sólo se hizo normativo para el desarrollo de la filosofía moderna, al comienzo, sólo el de la ciencia natural, el pensamiento de la Ilustración tendió siempre hacia el universalismo y fué perdiendo cada vez más interés y comprensión por los hechos históricos.

La Ilustración alemana muestra mejor que nada la intensidad de esa tendencia, por cuanto la siguió hasta su consecuencia extrema, a pesar que desde un principio tuviese a su alcance el contrapeso. En Leibniz ambos elementos habían sido desarrollados con igual intensidad. Su Monadología había tenido plenamente en cuenta el individualismo, hasta puede decirse que introdujo ese rasgo tan típicamente alemán en la metafísica científica. Había enseñado que cada mónada constituye un ser independiente, absolutamente distinto de todas las demás cosas, y su metafísica había asignado a cada ser en particular su lugar necesario e insustituíble dentro del nexo de las cosas. En cambio la Escuela había negado el sistema de la armonía preestablecida y en su formulismo abstracto iba en busca de las leyes generales y ya no era capaz de apreciar el valor del individuo. Por lo mismo no podía entender la historia y le faltaba el sentido de la justicia histórica. Tampoco podía ser reconquistado por reflexiones filosóficas, sino sólo podía ser redespierto por la influencia de un hombre que lo poseía como don genial y que, con incansable actividad, había sabido ponerlo de relieve.

Este hombre fué LESSING, que no fué un filósofo en el sentido de haber creado un sistema cerrado o de haber representado profesionalmente la filosofía, sino en el más estricto sentido de la palabra, como

pensador independiente, como genio creador. Aunque lo mejor de lo que pensó y escribió no tuvo eco en el movimiento filosófico de su tiempo, que no supo comprenderlo, sin embargo esparció la semilla de las más altas ideas que se desarrollaron más tarde en la filosofía alemana. Entre Leibniz y Kant, él es la única mente creadora de la filosofía alemana; frente a la pedantería escolástica y a la reelaboración ecléctica del material dado fué el único que había fecundado el pensamiento alemán, no sólo con una cantidad de ideas sugestivas, sino sobre todo con un gran principio sistemático. No existe ningún sistema que lleve su nombre, no existe una obra filosófica de conjunto que desarrolle su doctrina filosófica; sin embargo él ha preparado, más que cualquier otro entre sus contemporáneos, el gran período de la filosofía. Los viejos tratados de historia de la filosofía no hablan de él, y sólo cuando se comprendió que la historia de la filosofía no es la historia de los manuales de filosofía, sino la de la conexión viviente entre todas las actividades humanas del pensamiento, fué intensificándose la apreciación de su significado.

Su vida con su inmensa lucha, su incesante trabajo y su intrépido espíritu de resistencia es harto conocida. El esplendor de su gloria siempre se concentrará en torno a la actividad con que libró y purificó la atmósfera de la literatura alemana y en torno al admirable ejemplo que la noble humanidad y la simple grandeza de su modo de sentir han dado a la poesía alemana. Aunque su labor literaria siempre está animada por el espíritu de crítica dialéctica, también en ella se manifiesta la delicadeza con que sentía la esencia de cada fenómeno singular, delicadeza que muy felizmente fué caracterizada como "concepción congenial". Hay en Lessing algo de la necesidad wolffiana de claridad en los conceptos; pero él no la satisface por medio de abstracciones genéricas, sino con una nítida distinción entre los hechos dados. Sus investigaciones se orientaron sobre todo hacia la determinación de los límites que en la concepción ordinaria por lo común son difusos. En el *Laoconte* busca los límites entre pintura y poesía; en la *Hamburgische Dramaturgie* [Dramaturgia hamburguesa] quiere distinguir el verdadero concepto aristotélico de la unidad de las determinaciones formalistas y accesorias del clasicismo francés; en la filosofía de la religión no hay nada que lo irrite más que la combinación de la ortodoxia con la religión racional en que trabajaban los teólogos iluministas del racionalismo, y por otra parte no hay nada que considere más erróneo que la confusión de la religión con los principios enunciados en los libros de religión. En todos los terrenos quiere conservar la auténtica característica de cada objeto particular, y por eso, o por principio o al menos en la práctica, combate la tendencia niveladora con que el racionalismo abstracto trataba las cosas. Sus *Rettungen* [Auxilios] discuten los juicios unilaterales y esquemáticamente negativos que se habían hecho de personajes históricos y literarios, por ignorancia de las condiciones particulares en que se había desarrollado su obra. Profundamente

individualista, defiende siempre la justificación histórica y con espíritu verdaderamente leibniziano trata de demostrar que cada mónada es una expresión propia y exclusiva de la vida universal y como tal debe ser juzgada.

Pero la verdadera grandeza de su concepción histórica se revela sólo en el análisis del concepto de desenvolvimiento. Sólo por él pudo superar la contradicción en que colocaba el racionalismo lo general y lo particular, y trazar las líneas fundamentales de la concepción histórica que, a partir de él, se erigió en patrimonio exclusivo de la vida espiritual alemana. Considerada desde un punto de vista filosófico, también esta posición de Lessing con respecto al racionalismo se explica con su doctrina gnoseológica. La escuela de Wolff había dejado subsistir la contraposición leibniziana entre verdad necesaria y verdad casual sólo como una oposición extrínseca, y la concepción más elevada a la que podía elevarse era, por lo mismo, o la esperanza de una identidad final entre las dos o la crítica de la verdad casual hecha por medio de la verdad necesaria. En el problema religioso-filosófico tan debatido en su tiempo, en que la religión racional se oponía a la religión positiva como la verdad necesaria y la verdad causal, estas dos consecuencias habían aparecido en la teología de la mediación y en la crítica de Reimarus. Ambas correspondían muy poco a la verdad histórica y al espíritu más íntimo de Leibniz. Este espíritu estaba expuesto sólo en los *Nouveaux Essais* que no conocía la escuela y por lo mismo resulta notable en grado sumo que Lessing emprendiera su traducción inmediatamente después de su publicación. Pues aquí Leibniz había expuesto el sentido más íntimo de su doctrina, por cuanto había representado la relación entre verdad necesaria y verdad casual como un desarrollo de la primera a partir de la segunda. Las verdades eternas están contenidas desde un principio en la mónada. Pero de la forma confusa en que se presentan como verdades casuales, deben ser desarrolladas hasta adquirir plena claridad y distinción. El contraste no nace de una diversidad fundamental, más bien representa grados de desarrollo sucesivos. Desde este punto de vista la teoría de Leibniz, que hace consistir todo el proceso del mundo únicamente en el movimiento de las representaciones, debía transformarse en una concepción absolutamente histórica y, al mismo tiempo, teleológica del más grande estilo. La misión de todo el devenir parecía ser la íntegra aclaración de todas las representaciones y para cada grado en la realización de esta misión existía una justa valoración. Se justificaba con respecto al pasado, por cuanto constituía la consecuencia necesaria de las condiciones dadas y constituía un progreso, por pequeño que fuera, hacia la meta final; no se justificaba con respecto al futuro, por cuanto no había alcanzado aún esa meta y estaba plagada de imperfecciones. De esta manera, la crítica libre podía enlazarse francamente con el valor histórico.

Por todo el modo de pensar y de escribir de Lessing se explica porqué jamás expresó este fundamental punto de vista; no obstante constituye el núcleo de todo su pensamiento y en última instancia se funda en él en una razón profundamente moral. Lessing tenía toda la seriedad necesaria para un examen despiadado del mundo existente según los criterios de una convicción ideal; pero además tenía la modestia característica sólo de las naturalezas superiores y reconocía tanto la necesidad de la formación individual como su justificación. Con ello orientó al pensamiento alemán hacia ese idealismo moral que llegó a constituir la íntima esencia de la poesía y de la filosofía de ese país. A su manera expresó por vez primera el pensamiento de que la vida universal debe ser considerada como el complemento gradual de un ideal que, aunque su realización total sea infinitamente lejana, condiciona sin embargo el movimiento de cada individuo y determina su valor. Así como dijo del conocimiento que si se le fuese ofrecida la elección entre una verdad ya dada y el esfuerzo que jamás se termina para adquirir dicha verdad, él eligiría este último, en todos los terrenos buscó la esencia del hombre en la tarea interminable de la realización de un ideal, y él mismo fué un ejemplo luminoso para las generaciones siguientes. En este sentido moral Lessing es el padre del idealismo alemán y el fundador de la concepción histórica que ve en el movimiento de la historia el esfuerzo para alcanzar una perfección divina.

Las ardientes controversias a su alrededor lo indujeron a desarrollar este punto de vista sobre todo en el campo de la filosofía de la religión; y debido a eso adopta una posición que lo coloca de inmediato muy por encima de la ortodoxia y del racionalismo. A ambos les reprocha el mismo error: el de confundir la esencia de una religión con el libro en que ella intentó consignar su contenido en un determinado momento histórico. Los ortodoxos sólo reconocen el cristianismo en la forma en que éste se expresa en los libros de la Biblia; los deístas lo rechazan porque no pueden aprobar esa misma forma. Unos y otros olvidan que el cristianismo como fenómeno histórico es algo muy distinto de la letra de aquel texto. La célebre distinción hecha por Lessing entre religión de Cristo y religión cristiana sólo tiende a demostrar que no es la religión la que tiene su origen en el libro sino el libro en la religión. Si el deísmo creía destruir el cristianismo despedazando la Biblia, Lessing demuestra que el cristianismo era más antiguo que esos libros y que puede existir independientemente de ellos. La Biblia es el documento no del cristianismo, sino de una determinada fase de su desarrollo, y precisamente de aquélla que esta religión adoptó en los primeros siglos después de la vida de un fundador. El concepto de desarrollo implica la suposición que la religión no puede detenerse en esa fase. Si las formas de vida espiritual en que se expresaba en aquellos tiempos el cristianismo han caducado, no es posible mantenerlas artificialmente, como lo pretende la ortodoxia. Por ese motivo aprueba los ataques de los *Wolffenbütteler Fragmente* en cuanto demuestran la incongruencia de estas formas con la conciencia religiosa de una época nueva. Pero el concepto de desarrollo también implica el hecho de que

dicha fase era necesaria y justificada en su momento. Por eso Lessing combate toda tentativa de ver en esa representación nada más que intenciones engañosas de los sacerdotes y de sustituir la necesidad histórica con el arbitrio de algunos hombres singulares.

Con esta concepción histórica Lessing se eleva como un gigante por encima de la limitación del racionalismo alemán. Él percibió toda la miopía de las críticas hechas partiendo de conceptos generales abstractos y comprendió la necesidad del desarrollo histórico y el valor de su formación. Con él el pensamiento alemán se eleva muy por encima del francés. La Ilustración francesa fué revolucionaria; sólo llegó a culminar en un Rousseau y en la práctica llevó a romper con la historia. Lessing imprimió a la Ilustración alemana el carácter reformista, que sostiene el ideal con idéntica intensidad, pero, muy lejos de destruir impetuosamente la realidad, trata de librarla, en un inmenso esfuerzo, de las formas históricas, aproximándose a ella paulatinamente. Por cierto, la gran masa, aún de los pensadores de la Ilustración alemana, no lo comprendió. Pero bastaron pocos decenios para que sus enseñanzas diesen sus frutos.

Esta elevación del más grande de los filósofos de la Ilustración alemana, por encima de la concepción antihistórica de su tiempo, hace pensar en el fenómeno paralelo de David Hume, cuya superioridad también fincaba en el carácter histórico de su pensamiento. Existe, sin embargo, una gran diferencia entre ambos. Hume conoce el concepto de desarrollo histórico sólo bajo la forma de movimiento psicológico: Lessing lo entiende desde el punto de vista más amplio de una necesidad fundada metafísicamente. Hume concibió el desarrollo sólo como evolución mecánica; Lessing lo considera como el cumplimiento progresivo de una meta ideal. Esto demuestra la profunda contradicción que había entre el pensamiento inglés y el pensamiento alemán. La filosofía inglesa vivía del concepto de necesidad mecánica y atomística; la filosofía alemana ya estaba embebida, por obra de Leibniz, de la concepción teleológica de los grandes pensadores de la antigüedad; y en esto Lessing era un verdadero y digno discípulo de Leibniz.

A partir de esta concepción Lessing dominó ampliamente todo el desarrollo religioso de la humanidad, y en su *Erziehung des Menschengeschlechts* [Educación del género humano] considera a las religiones como una serie ascendente de fases de desarrollo, que desde el estado más primitivo y más bajo se aproxima, en progreso gradual, al ideal de la vida religiosa. Demuestra la posibilidad de la realización por su concepto particular de la Revelación. También en este asunto se coloca por encima tanto de la ortodoxia, que se atiene a la letra de la Revelación, como al racionalismo, que discute la posibilidad de la Revelación. Lessing no sólo cree en una Revelación general de Dios, sino en la Revelación particular y positiva. Pero lo que revela a Dios no son verdades hechas, eternas, sino verdades casuales, entre las que las eternas están ocultas. Así como el educador no le dice al niño desde un principio

toda la verdad, también Dios no puede haberse revelado completamente a la humanidad desde un principio; pero así como el auténtico educador tuvo que adaptar su revelación a las posibilidades de representación de las criaturas, a las que simultáneamente tiene que proporcionar, por la misma revelación, los medios para llegar a captar por su propio desarrollo la Revelación superior. Por lo tanto, Lessing considera a la historia de las religiones como la educación progresiva del género humano por la Revelación divina. Lo mismo que los más antiguos pensadores del cristianismo, Ireneo y sobre todo Orígenes, él ve en los documentos religiosos libros elementales de cuyo contenido cargado de significados, la humanidad toma su conocimiento superior. El primero de estos libros, en que el hombre comenzó, por así decirlo, a deletrear la idea de Dios, es el Antiguo Testamento. En el segundo en que esta idea ya se presenta más profundizada y unida a la nueva teoría de la inmortalidad del hombre es el Nuevo Testamento. Pero aún éste es para Lessing nada más que la preparación para un tercer Evangelio del futuro, al que lo remite, según él, el Evangelio de San Juan. La idea de un ulterior desarrollo del cristianismo, según el espíritu más iluminado del cuarto Evangelio, fué desarrollada más tarde por la filosofía alemana y sobre todo por Fichte, con mayores detalles, y esto prueba cuán profundas raíces había echado la idea básica pronunciada por Lessing de un desarrollo progresivo de la religiosidad humana. Esta concepción de Lessing del desarrollo será siempre un distintivo inconfundible de la Ilustración alemana: el de no entender el desarrollo más que como educación, y que por eso presupone siempre una revelación que, desde afuera, interviene en la marcha de la vida espiritual humana. Lessing comprendió plenamente en la esencia del desarrollo, la continuidad del progreso y la necesidad de un perfeccionamiento gradual; pero como la Ilustración política de Alemania esperaba la salvación de las reformas de un gobierno clemente, Lessing remite el perfeccionamiento de la vida religiosa a la revelación cada vez más clara de la divinidad. Todavía no conoce el concepto de autodesarrollo, así como la Ilustración política no conocía el concepto de autoeducación del pueblo para las instituciones liberales. El único elemento que los filósofos posteriores agregan al principio de Lessing fué, por lo tanto, la disolución del concepto de Revelación y el esfuerzo de comprender la historia de la religión como una autorevelación del espíritu humano.

La meta de este desarrollo está para Lessing en el pleno despliegue de la religión racional. También él, como los deístas, mide el valor de una religión positiva en base a la relación de la misma con la religión natural; pero se distingue de Hume por cuanto él no considera a esta última como estado inicial, del que las religiones positivas sólo contienen aislados elementos históricos, sino como la meta final cuya solución se prepara de acuerdo a un plan establecido. La concepción que tuvo Lessing de esta religión es, entre todas sus doctrinas, la más difícil de determinar. Es demasiado simple pretender deducirla del acto de fe

poético que el Lessing artista consignó en el *Natan*. Teniendo en cuenta nada más que a éste, el evangelio del futuro tendría que ser exclusivamente el de la moral, de una moral verdaderamente grande, hasta tocar en el corazón a la vida humana, pero nunca más que una moral. De este modo Lessing había recorrido exactamente el mismo camino que llevó a los más grandes representantes de la filosofía de la Ilustración, un Voltaire y un Hume, a resolver completamente la verdadera esencia de la religión en la moralidad. Es posible que cuando escribía el *Natan* hubiera cedido de cuando en cuando a esta tendencia, especialmente intensa entre sus amigos, y que de esto depende la posición indudablemente secundaria que se asigna al cristianismo en el *Natan*. Pero del hecho que Lessing, al exponer la historia de los tres anillos, deje lugar a la posibilidad que uno de los tres sea realmente el verdadero, asoma otra concepción muy distinta, y el filósofo Lessing por cierto pensaba algo muy distinto, y sobre todo algo muy distinto con respecto al cristianismo. Si medía el valor de las religiones positivas de acuerdo a su aproximación a la religión natural, no había duda que para él el cristianismo era entre todas las religiones la más próxima a la racional. Y esta convicción que ya se fundaba en la teoría del desarrollo de la religión, obró retrospectivamente en Lessing sobre su teoría de la religión racional. En ella se atiene ante todo a la doctrina de la inmortalidad, cuyo primer maestro claro, responsable y práctico fué Jesús. Pero muy pronto y en varias formas hizo la tentativa de justificar con la razón y de demostrar filosóficamente la más esencial de las doctrinas específicas del cristianismo: la de la Trinidad. Con este fin concibió la relación de Dios y el mundo de un modo que se aleja del de Leibniz y se aproxima de tal modo a Spinoza que permitió que después de su muerte se desencadenara una violenta polémica iniciada por Jacobi sobre su espinocismo. Pues mientras que Leibniz había considerado el mundo sólo como la realización de las mejores entre las innumerables posibilidades dadas en la representación de Dios, Lessing sostenía que la naturaleza infinita de la divinidad debía haber realizado en el mundo todo su propio contenido y que por lo tanto el Todo constituye una perfecta y completa revelación de la divinidad. El espinocismo de Lessing consiste sólo en el hecho que también para él Dios y el Universo son idénticos en un sentido, a saber, el que ve a las determinaciones reunidas en la unidad divina diseminadas entre la variedad de las cosas. Lessing, en cambio, construyó sobre esto una consideración ulterior: que la divinidad debe intuir todas sus perfecciones en la unidad que existe en ella misma y como la actividad representativa de Dios da realidad a cada uno de sus propios contenidos, también esta imagen perfecta y unitaria que Dios piensa de sí mismo, tiene que ser real. Dios crea su propia imagen tan unitaria como lo es Él mismo en su Hijo y otra vez en la infinita serie gradual de los seres, cuya totalidad a su vez refleja su perfección. Este es el "cristianismo de la razón"; que constituía la convicción más profunda de

Lessing. Las formas dogmáticas en que la doctrina de la Iglesia ha expuesto estas ideas no son para él más que velos bajo los cuales la razón debe descubrir el verdadero significado, pero él está plenamente convencido que esas verdades supremas del cristianismo son idénticas a las de la religión racional, y la *Educación del género humano* realiza una tentativa análoga en torno a las doctrinas del pecado original. Lessing interpreta el deseo de Leibniz de identificar el cristianismo con la religión racional en el sentido más profundo de la teoría del desarrollo, según la que en los dogmas deben encontrarse las difusas alusiones a la verdad eterna. No se puede poner en duda que para eso elaboró concepciones que ya eran corrientes en parte en la Patrística y en la Edad media, en parte especialmente entre los místicos alemanes; y además, las especulaciones en torno a la filosofía de la religión que hicieron los pensadores alemanes que lo siguieron, giraron en torno a las provisorias interpretaciones que él dió. Pero la grandeza y la originalidad de todo lo que él hizo radica en el espíritu histórico con que supo representar la necesidad del desarrollo de las verdades eternas a partir de las casuales.

En esto Lessing es el anunciador de la verdadera Ilustración, de esa Ilustración que no se conforma con mirar con limitada satisfacción los grados inferiores del desarrollo, sino que busca en sí misma las deficiencias que deben ser corregidas, y que va en busca de un ideal supremo sin la vanidad de haberlo alcanzado ya y sin la esperanza de llegar a alcanzarlo jamás. Esta Ilustración es la moral. Tiene puesta su mirada sobre una lejanía infinita; pero se mueve, en labor incesante, a lo largo de la línea que se dirige hacia ese punto. Sabe que en su labor jamás llegará a un fin; pero tampoco olvida que justamente en esta labor reside el valor y la felicidad del hombre. Esta es la gran doctrina que la vida y el pensamiento de Lessing han dado al pueblo alemán.

§ 53. LOS METODÓLOGOS ECLÉCTICOS

Los demás representantes de la filosofía de la Ilustración, además de Lessing, sólo son espíritus de segundo o tercer orden, del tipo de Wolff y de su escuela; su múltiple actividad tuvo, además, la desgracia de verse empañada por la brillante figura de Kant y el movimiento filosófico que lo siguió, de tal manera que la historia se habituó a pasar por encima de este período con bastante indiferencia. Ésta está justificada si se tiene en cuenta exclusivamente la importancia y la originalidad de las doctrinas filosóficas que se exponen. Pero no debe olvidarse de tener en cuenta en el movimiento general de esta filosofía de la Ilustración las fuerzas y tendencias en que, a pesar de todo, se va preparando lentamente lo nuevo y lo más importante.

Es obvio que esta tendencia se desarrolló fuera de la escuela de Wolff, la que estaba condenada en sí misma a un infecundo forma-

lismo. Por más que haya dominado en la mayor parte de las cátedras universitarias y constituyera el carácter fundamental de la cultura filosófica general, sin embargo estaba expuesta a los ataques, y lo característico es que justamente aquellas cualidades que garantizaban su predominio, fueron, por otro lado, el motivo para combatirlas. Si bien había vencido bajo la bandera de la lógica, y había cautivado los espíritus con su desarrollo sistemático y metódico, también es verdad que la debilidad de la pedantería ligada a esta virtud dió motivos para combatirla y ponerla en ridículo. A muchos, como por ejemplo a JEAN PIERRE DE CROUSAZ (1663-1748), molestaba por una especie de necesidad estética, esa manía de sistematización que Wolff había llevado a la filosofía. Crousaz, nacido en la Suiza francesa era un buen conocedor de las bellezas de la literatura francesa; también se había familiarizado, durante su permanencia de varios años en Alemania, con la filosofía de este país y vió que sus propias obras de lógica, estética y de pedagogía se difundían ampliamente entre los lectores alemanes. Invocando el principio *point de système* emprendía una lucha ingeniosa aunque muy superficial contra la filosofía de la escuela, y recolectaba sus propias opiniones de una y otra parte de sus vastísimas lecturas. Este eclecticismo era una especie de reacción necesaria contra el rígido escolasticismo de los wolffianos. Ese *point de système* que fué aceptado igualmente por Maupertuis, que también vivía en Alemania, se dirige sobre todo contra los wolffianos.

Pero también una gran parte de los wolffianos terminó por inclinarse hacia un tal eclecticismo. Por unitarias y encadenadas que eran las teorías del sistema en las exposiciones de los manuales, sin embargo no estaba excluída, debido a la insuficiencia de una deducción puramente deductiva, la posibilidad de que en puntos más o menos importantes se disintiera de ellas. Lo que dejaba perplejos a muchos de los adictos era un aspecto del pensamiento de Leibniz y Wolff: el determinismo, que Wolff había sostenido aún más enérgicamente que Leibniz, provocaba fácilmente escrúpulos religiosos y morales; y en este punto se abrió una brecha en la unidad de la escuela, pues muchas personas que en lo demás aceptaban el carácter metódico de la escuela, discrepaban en este punto y retornaban a la teoría del libre arbitrio. La más importante entre ellas era JOACHIN GEORG DARJES (1714-1792) que ejerció la docencia primero en Jena y más tarde sobre todo en Francfort en el Oder con extraordinario éxito. Su *Via ad veritatem* (Francfort, 1755) esbozaba una enciclopedia de las ciencias según el modelo de la de Wolff, que contraponía al conocimiento por medio de la percepción propia de las disciplinas empíricas, el conocimiento conceptual de la filosofía, conocimiento conceptual que él dividía de acuerdo a determinaciones conceptuales ontológicas. Pero en el desarrollo dado a la filosofía en los demás de sus numerosos escritos, él se vuelve sobre todo contra la armonía preestablecida, contra el determinismo que, como resto del mismo había quedado aún

en la doctrina de Wolff; sobre todo por razones morales filosóficas había postulado una propia facultad de la libertad que constituyese en Dios el origen de las verdades casuales frente a las eternas, y en el hombre el origen de la imperfección moral. Con la aceptación de esta teoría, el sistema de Leibniz se desmoronaba totalmente y su consecuencia, la Teodicea, también tenía que derribarse.

El verdadero foco del eclecticismo, sin embargo, lo constituían las ideas derivadas de Thomasius. Éste, en su afán de vulgarizar y hacer útil la filosofía, se hacía responsable él mismo del abandono de la sabiduría escolástica; por eso encontró muchos adictos. Entre los más influyentes de ellos estaba el teólogo de Jena JOHANN FRANZ BUDDE (Buddeus, 1667-1729) que, adverso a la ortodoxia de Wolff, tendía hacia el modo de pensar de los pietistas y en filosofía, en base a sus profundos conocimientos, intentó reunir las verdades que él consideraba más seguras y más importantes para el bien de la humanidad, exponiéndolas en sus *Institutiones philosophiae ecclecticae* (Halle, 1705). Como siempre también aquí el eclecticismo, por su incapacidad de crear algo original, mostró una vivaz tendencia hacia los estudios históricos, y un discípulo de Budde, JOHANN JAKOB BRUCKER, fué quien, estimulado por él, dió por vez primera a Alemania una amplia exposición de la historia de la filosofía. Ésta estaba escrita con docto esmero y en parte con agudeza crítica, pero ni sus *Kurze Fragen aus der philosophischen Historie* [Breves problemas de historia filosófica] (Ulm, 1731-1736), en siete volúmenes, ni en la *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Leipzig, 1742-1744), había algo más que una árida e inconexa enumeración de las doctrinas filosóficas. La historia de la filosofía no es para Brucker nada más que una recopilación de opiniones que tuvieron ciertos señores doctos *de omnibus rebus et de quibusdam aliis*, y la mayoría de los cuales son otros tantos ejemplos de la necedad y nulidad de las concepciones humanas; él mismo tiene tan poca noción de un nexo histórico y de una importancia de los hechos singulares en su evolución como su antiguo predecesor, Diógenes Laercio [1]. De esta manera, el impulso que ya había dado el padre de Thomasius con motivo de problemas de la historia de la Iglesia para la elaboración de la historia de la filosofía, y que había sido avivado por su hijo, ya se había tornado realidad. También en otras direcciones Thomasius dió el impulso para un más libre desarrollo de la ciencia. Sobre todo en el campo de la filosofía del derecho, a cuya subordinación a las concepciones generales de la filosofía práctica, intentada por Leibniz y realizada más tarde por Wolff, se opusieron tenazmente los discípulos de Thomasius. Así, por ejemplo, NICOLÁS JERÓNIMO

1 De un modo semejante y ateniéndose más estrechamente aún a Laercio, TOMÁS STANLEY, en Inglaterra, había tratado en su *History of philosophy* (Londres, 1656), a la filosofía griega, rechazando sencillamente todo lo que le siguió, afirmando que desde la Revelación cristiana ya se posee la verdad y la filosofía está demás.

GUNDLING (1671-1729), que enlazaba, aunque superficialmente principios de Locke con los de Leibniz, trató de independizar la filosofía del derecho, postulando como fin del derecho la conservación de la paz exterior y la garantía de las obligaciones jurídicas; una concepción que más tarde fué llevada por Kant a la distinción entre legalidad y moralidad.

Tienen especial importancia al lado de estos hombres que evolucionaban arbitrariamente dentro de las vías tradicionales, aquellos que emprendieron la tarea de investigar de nuevo, con un serio sentido científico, sobre los fundamentos del pensamiento filosófico. Todos dependían más o menos del sistema de Wolff; pero en lugar de agregarle, de un modo inorgánico, algunas teorías aisladas, trataron de completar o modificar las bases metódicas haciendo intervenir otras ideas. En este sentido, MICHAEL GOTTLIEB HANSCH (1683-1752) se atuvo más estrechamente a las investigaciones metodológicas de Leibniz, como lo prueba su *Ars inveniendi* (Halle, 1716-1780); GOTTFRIED PLOUCQUET (Halle, 1716-1780) siguiendo la idea de Leibniz de configurar el método demostrativo de la filosofía en analogía con el cálculo matemático, desarrolló con este fin en su escrito *Principia de substantiis et phaenomenis: accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali* (Francfort y Leipzig, 1753) un "cálculo lógico" que, a pesar de muchas ideas acertadas y simplificadoras, se mostró por la complicación general de sus fórmulas y la falta de contenido de su esquematismo tan poco fecundo como las tentativas semejantes de Leibniz.

Más importante fué la oposición hecha por Rüdiger y Crusius a la escuela de Wolff. ANDREAS RÜDIGER (1673-1731), discípulo de Thomasius y profesor en Leipzig, comenzó sosteniendo la idea de la insuficiencia del método geométrico para la investigación filosófica, en base a un análisis convincente sobre la diferencia de las tareas científicas de las matemáticas y las de la filosofía. Si Leibniz había asignado a la filosofía en primer lugar la búsqueda de las "primeras posibilidades", si Wolff había definido la filosofía directamente como la ciencia de lo posible, en la medida en que puede ser pensado, Rüdiger les replica que la filosofía tiene que ocuparse ante todo del conocimiento de la realidad. El método geométrico habría sido elegido por los racionalistas con toda lógica para sus determinaciones conceptuales; pues las matemáticas de hecho sólo se ocupan de lo posible, sin preguntar ni poder preguntar si tiene realidad. El conocimiento de la esencia del círculo siempre está bien, aun cuando en la realidad no existe un círculo perfecto. Pero si la filosofía procede de acuerdo al mismo principio, construye su sistema en la arena; pues ella debe conocer no un mundo posible, sino un mundo real. En éste se expresa el mismo sentido por la realidad que el que había expresado Leibniz cuando admitía la hipótesis del elemento empírico en su teoría

del conocimiento, sin llegar a desarrollarla. Rüdiger, en cambio, desarrolla el razonamiento de que el proceder analítico del conocimiento deductivo a partir de conceptos supremos, sólo puede tener lugar en las matemáticas, y en cambio no tiene valor en la filosofía.

En ella hay que descubrir aún los conceptos supremos, y por eso sólo puede partir de los elementos de la actividad representativa para llegar, por vía sintética, a resultados últimos. Dichos elementos no son otros que los que da la experiencia, y por eso Rüdiger desarrolla, en su *Disputatio de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione* (Leipzig, 1704), una teoría del conocimiento totalmente empírica de la que es difícil establecer hasta qué punto es original y hasta qué punto se apoya en Locke. Es verdad que está muy lejos de una realización a fondo de este método empírico. Tanto su *Philosophia syntetica* (Leipzig, 1707) como su *Philosophia pragmatica* (Leipzig, 1723), muy detallada y dirigida contra Wolff, tratan de establecer un nexo entre la concepción mecánica de la naturaleza y la teleológica, de una manera que por sus hipótesis fantásticas recuerda en mucho las especulaciones de Paracelso, y si bien no pide para sus teorías más que posibilidades (de las que proporciona una detallada teoría, mientras que de un modo significativo no las quiere admitir en el terreno matemático), estas tentativas demuestran con todo una plena incapacidad para la auténtica investigación empírica. Pero no deja de tener algún valor que al concepto lógico de la verdad como concordancia irrefutable de las representaciones entre sí le opusiera el de la verdad filosófica como concordancia de las representaciones con las cosas. La mayor desventaja del formalismo lógico es también para él el reconocimiento incondicional que en las teorías del racionalismo encuentra el principio de causalidad, y comprendiendo cabalmente que el determinismo encuentra en él su justificación, quiere limitar el principio de causalidad en beneficio del concepto de libertad. En el terreno de la filosofía moral esto lo conduce naturalmente de nuevo a una deducción de las leyes morales de la libre voluntad de Dios y a un reconocimiento del origen de la culpa en el abuso de la libertad de la voluntad por parte del hombre. En esto reside el motivo por el cual su teoría, y sobre todo el desarrollo posterior que hizo de ella Crusius, contara con la creciente aprobación de los teólogos. Con todo, en sus teorías particulares se atenía bastante estrechamente a Thomasius, no sólo en las determinaciones aisladas de su filosofía de la moral que él designaba, en oposición a la filosofía teorética llamada *sapientia*, como *justitia*, sino sobre todo también en la tercera parte de su filosofía, que bajo el nombre de *prudentia*, trataba la teoría del bien supremo determinado por los instintos naturales del hombre.

Estas mismas ideas, aunque más profundamente motivadas, y más firmemente desarrolladas y expuestas en una forma más eficaz se presentan en su discípulo indirecto, CHRISTIAN AUGUSTO CRUSIUS (1712-1776), también profesor en Leipzig, que se había eman-

cipado de la filosofía de Wolff en su escrito *De usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (Leipzig, 1743) y expuso luego en una serie de obras escritas en alemán su propio punto de vista. Entre ellas cabe destacar junto al *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* [Esbozo de las verdades racionales necesarias] (Leipzig, 1745) sobre todo el *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit menschlicher Erkenntnis* [Camino para la certeza y confianza en el conocimiento humano] (Leipzig, 1747). También él parte de una separación sistemática del método matemático y del filosófico, uno de los cuales tiene por objeto sólo lo posible y el otro sólo lo real, de modo que el último tiene que conformarse muy a menudo con la verosimilitud en lugar de una casi indudable evidencia; también él construye una extensa teoría de la verosimilitud. Pero en el conocimiento de lo real Crusius distingue, en evidente dependencia de Wolff, el saber histórico, es decir, empírico del saber filosófico, y para este último reclama sólo a aquellas verdades racionales cuyo objeto dura constantemente. A pesar de estas determinaciones conceptuales inicialmente claras, la teoría del conocimiento de Crusius termina por ser una oscura mezcla de elementos racionalistas y empíricos. Con mucho acierto ve que el principio de contradicción puede ser el principio único y supremo sólo para una ciencia conceptual que proceda lógicamente, y como él, así como toda su época, está convencido que la matemática es una ciencia tal, sólo admite para ella el método analítico. Pero cuando luego enuncia para la filosofía el "principio de la pensabilidad", diciendo que "lo que no puede ser pensado como falso, es verdad; lo que no puede ser pensado en absoluto es falso", puede hacerse la pregunta si éste es algo más que una expresión torpe para el antiguo "principio de contradicción", que Crusius deduce del mismo; y los principios agregados por él de la indivisibilidad y de la incombinabilidad también llevan al final al formalismo lógico. Además distingue, en el sentido de Rüdiger, entre verdad lógica o subjetiva y filosófica u objetiva; pero cuando agrega que la verdad objetiva para el hombre es subjetiva para la divinidad y que ésta se deduce del principio de "pensabilidad", esto es una evidente aplicación de la relación que Leibniz había constituído antes entre las verdades necesarias y las casuales. En estos principios de Leibniz y también en los de Wolff se apoya más que nada la división enciclopédica de las ciencias que trata de dar Crusius. Él la funda sobre una combinación de los dos contrastes que habían sido decisivos para Wolff; por una parte el de los problemas teóricos y prácticos y por otra el del tratamiento filosófico y el empírico. Por razones de comodidad y de ordenamiento didáctico difiere en mucho del sistema de Wolff, pero las líneas fundamentales son las mismas. Con tales convicciones racionalistas concuerdan muy poco las investigaciones particulares de su teoría del conocimiento. En eso se atiene a Locke y recalca sobre todo que la fuerza primera de la inteligencia, la que dirige a todas las demás, es

la sensibilidad. Protesta contra la concepción gradual de la relación entre la sensibilidad y la inteligencia, introducida por Leibniz, y contra la equiparación de este contraste con el de confusión y claridad. Replica a Wolff con la afirmación de que las representaciones sensibles pueden ser perfectamente claras y desea, en el sentido de Locke, que la sensibilidad, como capacidad exterior del sentir, y la "conciencia", como capacidad interior de sentir, sean consideradas como dos fuentes igualmente valiosas de la experiencia. Sin embargo destaca que los primeros impulsos para el desarrollo de la reflexión siempre consisten en una especial intensidad de la representación excitada por la sensibilidad exterior. De esta manera construye sobre la base sensualista las actividades del intelecto, como serie progresiva de memoria, juicio, invención. Pero esta teoría empírica que él se adjudicó no tiene ninguna relación interior con los criterios racionalistas de los que sin embargo siempre hace depender el valor del conocimiento. En su teoría del conocimiento resulta difícil orientarse, por cuanto los dos elementos que deben combinarse en ella se están tironeando continuamente de allá para acá, sin ningún nexo interior ni conciliación mutua. Crusius tiende a salir con sentido empírico, del racionalismo, pero siempre se queda empantanado en él. Donde mejor logra esa aspiración es en el tratamiento del principio de razón suficiente, y en este punto dió lugar a un importante progreso. Fué el primero que atacó con clara conciencia la confusión habitual en el racionalismo de las causas reales y las causas del conocimiento. Distinguía exactamente el origen de una cosa a partir de sus causas, de la actividad deductiva del hombre, que, a la inversa, suele remontarse del efecto a las causas. No debe ser ajeno a su influencia que Reimarus, en su teoría de la razón publicada en 1755 haya distinguido netamente la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi* [1]. Éste constituye el ataque principal de Crusius al racionalismo; pues la idea fundamental de éste había sido que el sistema de los conocimientos debe ser, en el conjunto de sus demostraciones, una imagen exacta del sistema de las cosas en el conjunto de las causas. Del mismo orden de ideas deriva también para Crusius el conocimiento fundamental que de los conceptos pueden concluir la existencia, y él aplica tal conocimiento a la crítica de la prueba ontológica de la existencia de Dios. En general, las consecuencias de su doctrina llevan a la destrucción de todas las teorías esenciales del racionalismo. Crusius coloca al principio de razón suficiente entre los axiomas peligrosos, que en rigor sólo tienen una validez restringida, y cuya aplicación incondicionada conduce a las falsas teorías del mecanismo, materialismo y determinismo. En cambio elogia su propia teoría, que en contraste con la

[1] Debe observarse, de paso, que Schopenhauer, entre cuyos méritos está el de una completa aclaración de este contraste, en el prefacio histórico de su *Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente], sólo menciona a Reimarus, en cambio ignora totalmente a Crusius.

de Wolff y con la de la teología, se concilia muy bien con el sano sentido común. El punto más importante en ella es naturalmente la afirmación de la libertad de la voluntad. Referida a Dios da origen a la doctrina de la creación arbitraria de un mundo único, cuya conservación y actividad es remitida a la misma fuente. Referida al hombre, conduce en primer lugar, como en Rüdiger, a una derivación de los principios morales de la legislación divina, pero luego también a la concepción psicológica sumamente interesante e importante para el futuro, que la voluntad libre constituye la esencia verdaderamente determinante y dominante del hombre. También en este punto Crusius contradice a la opinión general de la filosofía de la Ilustración. Tanto el racionalismo como el empirismo habían llegado a su determinismo haciendo depender la voluntad totalmente de las representaciones. Entre todos los pensadores que sostienen en aquella época la libertad de la voluntad combatiendo el racionalismo, nadie reconoció con tanta claridad como Crusius esta relación interior, y sus consideraciones psicológicas y éticas tendían por eso a demostrar que la voluntad es una facultad completamente independiente de las representaciones y que más bien determina a éstas. Con esto se dieron los primeros valiosos pasos para minar la influencia del racionalismo en el terreno de la psicología y de la ética, y si bien esta opinión en Crusius se manifestaba con una fundamentación muy deficiente y con una referencia parcial a su teoría de la libertad de la voluntad, pudo abrirse camino, sin embargo, de esta manera la convicción de la autonomía de la voluntad frente a las representaciones, convicción que más tarde adoptó la filosofía alemana desde Kant y transformó en base para una nueva concepción del universo. Es verdad que Crusius no hubiera sido capaz de llegar a consecuencias tan audaces. A pesar de toda la oposición, siguió manteniéndose con su metafísica en los carriles de la tradición y sólo en algunos puntos destruyó la consecuencia de la concepción de Leibniz y de Wolff mediante las vallas que creyó establecer a la validez del principio de razón suficiente, que, muy arbitrariamente, colocó bajo el influjo de las concepciones ortodoxas y de nociones corrientes.

Por inconsistente que fuera la teoría de Crusius, el golpe que asestó al predominio del sistema de Wolff fué poderoso. Por contradictorias que fueran sus doctrinas, sus agudas objeciones que dirigió sobre todo contra el método geométrico no se afectaron, y a muchos de los pensadores contemporáneos, después de la lectura de Crusius, se les abrieron los ojos de que no era tan sencillo, como lo había sostenido la escuela de Wolff, "poder demostrarlo todo". De esta manera la influencia de Crusius resultó ser, contra su propia intención, esencialmente escéptica. Ya no se creyó en la autoseguridad del método racionalista, y justamente los hombres mejores y más científicamente orientados comenzaron a emanciparse poco a poco del sistema escolástico. El interés creciente por la filosofía extranjera y por la historia de la filosofía en general se agregó para convencer a esos mismos hombres de la inseguridad de

las opiniones filosóficas doctrinarias, lo que provocó en la filosofía alemana de después de mediados del siglo XVIII un estado de confusión e inseguridad del que en vano se trataba de salir y del que sólo se salió gracias a Kant. Este estado era el suelo adecuado para preparar la conciencia crítica. Volvía a inquirirse, como en un estado semejante de confusión de la filosofía antigua, sobre los criterios de la verdad; se empezó a renunciar a la realización de un sistema metafísico, más aún, se llegó a cierto menosprecio de estas tentativas de construcción conceptual consideradas infructuosas; se llegó a preguntar si la filosofía ya había fijado alguna vez una verdad segura y por qué en ella existían verdades tanto menos admitidas en general que en todas las demás ciencias. Si bien siempre se llegaba a la respuesta que el motivo de todos estos inconvenientes era la falta de un método rigurosamente determinado y seguido por igual por todos, también se comenzaba de nuevo a buscar el método filosófico. Lo primero a que se llegó por supuesto no fueron más que inseguras tentativas en que se acudía tan pronto a ésta, tan pronto a aquella parte de las teorías anteriores y sobre todo a las de los empiristas extranjeros. La gran masa de escritos que en parte aparecieron a incitación de los concursos académicos sobre estos temas, fué arrollada por la historia posterior, pero de esta manera se formó cierta atmósfera del pensamiento crítico y metodológico en que se preparaban las ideas de Kant.

Entre los hombres que sintieron la necesidad de una nueva fundamentación de la filosofía que, aunque en forma incompleta, trataron de realizarla, JOHANN HEINRICH LAMBERT (1728-1777) ocupa un lugar importante. Pero tampoco él logró romper en lo esencial el cerco de las premisas dogmáticas. Poseía una cultura a fondo de las ciencias naturales y matemáticas, adquirida por él sólo mediante un empeñoso estudio. Este rasgo autodidacto se manifiesta personalmente en él en una cantidad de nociones y hábitos extraños que aparecen simultáneamente con sus trabajos importantes. Nacido en Mulhouse en Alsacia, llegó a conquistar una posición elevada de consejero superior de minas en Berlín y como miembro de la Academia de la misma ciudad. Es considerado el fundador de la higrometría, y se encontraba tan al día en las investigaciones naturales de su tiempo que sus *Kosmologischen Briefe* [*Cartas cosmológicas*] (Augsburgo, 1761), escritos sin haber conocido la *Historia natural del cielo* de Kant, construyeron una hipótesis sobre la constitución y los nexos mecánicos del cielo de las estrellas fijas que se aproxima mucho a la teoría de Kant-Laplace. Su superioridad frente a los wolffianos consistía sobre todo en que conocía por su propia experiencia científica el valor de las matemáticas para el conocimiento de la naturaleza y sabía captarla y utilizarla metódicamente. Pero también sabía que todo conocimiento objetivamente valioso se funda en la experiencia y por lo mismo quería combinar, desde el punto de vista científico-natural, tal como lo había hecho Tschirnhaus, la teoría gnoseológica del racionalismo y la del empirismo. In-

fluenciado por igual por Wolff y Locke, no sólo trató de hacerles justicia a ambos, sino de colocarse por encima de ellos mediante una determinación de la manera en que deben completarse las tendencias opuestas de la teoría del conocimiento. Lambert es un Tschirnhaus más profundo, pues sus esfuerzos van dirigidos no sólo a poner exteriormente en la misma línea la inducción y la deducción, la experiencia y el conocimiento conceptual, sino a compenetrar la una con la otra y mostrar que todo el pensamiento científico no debe moverse tan pronto en un elemento y tan pronto en otro, sino que siempre debe enlazar un elemento con el otro. En el más importante de sus escritos, el *Neue Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren un dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein* [Nuevo órgano o ideas sobre investigación y definición de lo verdadero y su distinción del error y la ilusión] (Munich, 1764) se empeñó particularmente en determinar la relación del conocimiento *a priori* y el *a posteriori* en las distintas direcciones, y lo históricamente valioso allí es la aspiración de entender el *a priori* no psicológicamente, como se solía hacerlo, sino puramente metodológica y gnoseológicamente. El problema de las ideas innatas queda de lado; para este espíritu matemáticamente disciplinado se trata menos de saber cómo se originan las representaciones que de saber por qué razones se originan. Será un conocimiento *a priori* aquel que no puede ser demostrado por la experiencia. Con esto se prepara el desplazamiento del problema gnoseológico llevado a cabo por Kant.

Ésto tuvo mucha importancia sobre todo para la filosofía de la naturaleza, por cuanto Lambert trató de determinar cuidadosamente los límites del conocimiento natural puramente matemático. La prueba de la energía de su pensamiento está en haber reconocido los elementos empíricos contenidos en la mecánica y en haber querido separarlos de los elementos matemáticos. Demostró que por medio de razonamientos matemáticos sólo se llega a la teoría general del movimiento que en calidad de cinemática o, como también la llama, como foronomía precede a la mecánica propiamente dicha. Ésta agrega a las determinaciones foronómicas los conceptos empíricos de fuerza y los axiomas enlazados a los mismos, y sólo después desarrolla sus teorías. De esta manera, Lambert demostró que la ciencia de la mecánica, considerada por todos como puramente racional, ya contiene elementos derivados del contenido de la experiencia. Muy distinto es lo que ocurre en filosofía. Hasta entonces sólo se habían admitido como conocimientos establecidos los formales: de las leyes lógicas no se puede dudar como tampoco se duda de los principios de la geometría; pero de allí tampoco sigue una metafísica: a ésta sólo se la puede ganar por la experiencia, y Lambert en la cuarta parte de su *Neue Organon* se ocupa a fondo de los métodos para fijar la experiencia, para diferenciar el contenido real de la experiencia de las ilusiones sensoriales y para determinar lo verosímil en tales investigaciones. Pero tampoco a él se le ocurre elevarse a partir de una masa de experiencias a una conquista paulatina de principios más generales. La metafísica es más bien una ciencia deductiva, y él limita su tarea a descubrir los elementos con que tiene que operar en esta deducción. Observa, contra Wolff, que estos elementos no pueden ser encontrados ni en formas lógicas ni en definiciones arbitrarias. El error del método geométrico estriba en haber creído poder formular hipótesis provisorias y deducir de ellas lo posible. Si frente a esto la filosofía pretende conocer lo real —en esto se manifiesta la influencia de Rüdiger y Crusius—, no debe presuponer lo simple, que quiere colocar en la base de su deducción lógica, sino previamente debe buscarlo para derivar luego, mediante combinaciones lógicas, sus definiciones definitivas. Lo simple sólo se encuentra por la experiencia y por lo mismo en la metafísica debe preceder al método sintético un método analítico. Cabe señalar cómo en este punto Lambert vuelve de Wolff a Descartes. Pero está muy lejos de buscar con este análisis un principio único que sirviera como base para toda deducción; más bien cree que se trata de llegar a encontrar los conceptos supremos, es decir, las *primae veritates* (según Leibniz) o sea los elementos objetivos según los cuales tenemos que pensar todo el universo. El nuevo método que buscaba para la metafísica tendía, pues, a indagar los conceptos primeros y más simples a partir de los cuales debía ser deducido todo el sistema del conocimiento racional. De este modo su *Arquitectónica* (Riga, 1771) se hizo una ontología en que los fundamentos debían ser buscados empíricamente, pero debían ser considerados como fundados en sí mismos *a priori* y a partir de ellos se debía deducir todo el resto siguiendo un método estrictamente lógico. Pero para esa preparación analítica le faltaba la unidad de medida que le permitiera decidir cuáles son los conceptos dados por la experiencia que poseen el carácter de una validez originaria *a priori*. Él los reunió haciendo una abigarrada selección y agrupación y creía con toda seriedad que esa tarea podía ser resuelta con una investigación del léxico. Es verdad que Lambert había reconocido que no era realizable el intento de Wolff de tomar los principios lógico-formales de contradicción y de razón suficiente como punto de partida de una metafísica deductiva; pero se aferraba en la tarea leibniziana de una metafísica racional y para ella buscaba como fundamento apriorístico los primeros conceptos reales simples de la razón, sin poder hallar un principio que justificase su posición. Esto fué realizado sólo por Kant en los principios sintéticos de la lógica trascendental; pero la metafísica a que dió origen ya no era la que había buscado Lambert, sino la metafísica de los fenómenos.

§ 54. LA PSICOLOGIA EMPIRICA

El carácter común de todos los esfuerzos para emanciparse más o menos del sistema escolar de Wolff fué el mayor acento que se puso en los elementos empíricos y una simpatía hacia los pensadores ingleses y franceses, vinculada a ese nuevo interés. Este empirismo creciente favoreció en primer lugar a la investigación sobre la vida anímica del hombre. Los motivos fueron, por un lado, el hecho que el problema metodológico fuera trasladado, por el planteamiento del problema del origen de las representaciones, al campo de la psicología, y que por lo tanto dió en él sus más valiosos frutos; en cambio, por el otro, también la circunstancia de que Alemania participara en ese momento relativamente poco en los progresos de la investigación empírica de la naturaleza, y que sus estudiosos de gabinete se ocuparan más de los progresos de la vida psíquica que de los de la naturaleza exterior. De todos modos, la psicología empírica pronto constituyó uno de los temas preferidos que la literatura filosófica de la Ilustración alemana trató con sorprendente variedad. A esto se agrega que ya Wolff hubiera dado gran importancia no sólo a la psicología racional, sino también a la empírica, y que se estuviera frente a un tema en el que se podía trabajar cualquiera que fuese la orientación del pensamiento. Los wolffianos eran los que menos se ocuparon, pues involuntariamente mezclaban sus propias teorías metafísicas con las investigaciones empíricas y con eso se cerraban ellos mismos toda posibilidad para fomentar la obra. Un ejemplo característico para esta mezcla confusa son las teorías de CASIMIR CARL VON CREUZ (1724-1770), expuestas en su *Versuch über die Seele* [Investigación sobre el alma] (Francfort y Leipzig, 1753). En sus treinta y cinco primeros párrafos contiene una explicación sobre la naturaleza del alma, apoyada en los conceptos de la ontología de Leibniz y Wolff, en que se expone que el alma no puede ser ni algo simple ni algo complejo, y termina con la afirmación muy ambigua de que probablemente es algo intermedio entre ambos. Pero cuando luego pasa al conocimiento de las fuerzas específicas de este ser pensante, Creuz afirma que sólo puede ser determinado por la experiencia y por las conclusiones derivadas de la misma y recalca sobre todo que el conocimiento del misterioso nexo de cuerpo y alma sólo puede ser alcanzado por un mejoramiento y una profundización de la psicología empírica. La conclusión es digna del comienzo: muestra que al autor le interesa sobre todo deducir de los datos empíricos la inmortalidad del alma, y casi toda la segunda parte de su obra se ocupa en considerar el estado del alma después de la muerte.

Con todo, también hay pensadores más responsables que, una vez que han adoptado el método empírico, desechan problemas insolubles por medio de la experiencia, como la inmortalidad. Tal es, por ejemplo JOHANN GOTTLIEB KRÜGER en su *Versuch einer experimentales Seelenlehre* [Ensayo de psicología experimental], publicada en 1756. Tenía gran importancia el hecho de que Rüdiger hubiera sacado, en sus proyectos de enciclopedia, la psicología de la metafísica y la hubiera llevado al terreno de la física. En igual tono se expresó, por ejemplo, JOHANN JAKOB HENTSCH en su *Versuch über die Folge der Veränderungen der Seele* [Ensayo sobre el orden de las transformaciones del alma] (Leipzig, 1756). Por lo tanto también en Alemania se realizó el proceso de desprendimiento de la psicología de la metafísica.

Pero aquellos que se habían declarado decididamente por un tratamiento puramente empírico de la psicología, podían emprender dos vías que les había señalado la filosofía extranjera: o bien utilizaban el concepto de Locke de la experiencia interior, para fundar sobre él una psicología del autoconocimiento y de la autoobservación; o bien seguían los principios sensualistas que se habían desarrollado en Francia e Inglaterra en base al pensamiento de Locke. En el primer caso, la psicología empírica, por lo menos de acuerdo a sus principios generales, podía enlazarse al punto de vista de Wolff; en el segundo, se alejaba cada vez más del pensamiento racionalista. De todas estas influencias sensualistas ninguna fué tan importante y duradera como la de Bonnet, cuyos escritos tuvieron extraordinaria aceptación en Alemania. Entre los que más lo siguieron cabe señalar a JOHANN LOSSIUS. Su escrito *Die physischen Ursachen des Wahren* [Las causas físicas de lo verdadero] (Gotha, 1775) analizaba sobre todo la relación de las sensaciones con los estímulos que las condicionan y en este problema cardinal del sensualismo llegó al resultado de que si de hecho debe admitirse una relación necesaria entre estímulo y sensación, esta relación no debe ser de tal naturaleza que las sensaciones, de acuerdo a la opinión corriente, sean reproducciones de las cosas que las provocan; esto más bien sería totalmente inverosímil. Pero sí es preciso determinar la relación legal según la cual a cada estímulo determinado le corresponde cada vez una sensación determinada. Según esto las sensaciones que constituyen la base de toda la vida del espíritu, están condicionadas por el organismo fisiológico y en especial por su sistema nervioso periférico. Pero también las transformaciones que sufren estas sensaciones en el desarrollo del espíritu, Lossius trata de derivarlas como Bonnet, de los movimientos de las "fibras cerebrales", y llega al resultado final que todo el mundo humano de las representaciones es sólo relativo, por cuanto está condicionado por la naturaleza física del hombre, pero que, como producto necesario de este mecanismo físico, tiene derecho a una validez empírica, conclusión ésta que en lo esencial coincide con la concepción gnoseológica de Hobbes y de los psicólogos asociacionistas y que trata de ganar, de un modo propio, esa forma moderna del nominalismo medieval.

Menos consecuentes se presentan las opiniones de aquellos psicólogos empiristas que se quedaron con el principio de la experiencia interior. Sigue rigurosamente a Locke, por ejemplo, DIETRECH TIEDE-

MANN (1748-1803), cuyas *Untersuchungen über den Menschen* [Investigaciones sobre el hombre] (Leipzig, 1777-1798) tienen preferentemente por objeto la faz teórica del espíritu, y en eso se colocan totalmente en el punto de vista empirista. En cambio, discute la doctrina sensualista, sostiene la independencia de la experiencia interior y como sustrato de la misma supone un alma que, como Leibniz y Wolff, piensa dotada sobre todo de energía representativa y que no quiere considerar de ninguna manera como material. Esta oscilación entre diversas teorías condujo a Tiedemann en el transcurso de su vida cada vez más a las opiniones escépticas, a partir de las que más tarde combatió la doctrina de Kant y sobre cuya base escribió su *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (Geist der spekulativen Philosophie)* [Manual de Historia de la filosofía (El espíritu de la filosofía especulativa)], 7 tomos, Marburgo, 1791-1797) muy conocido, muy utilizado y compuesto con gran competencia y libertad de juicio. Más aún que Tiedemann se alejó de la metafísica de Leibniz y de Wolff por la psicología empírica CARL FRANZ IRWING (1728-1801). En sus *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen* [Experiencias e investigaciones sobre el hombre] (Berlín, 1777-1785) también él reconoció la independencia de la experiencia interior, pero dió especial importancia al hecho de que también el contenido de ella sólo deriva de la sensación y retomó la idea de Locke, según la cual para el desarrollo de las ideas abstractas en la lengua debía recurrirse sobre todo a la palanca de la asociación y sostenía, con ánimo nominalista, que sólo a las sensaciones corresponden objetos reales, mientras que de las cosas no sensibles no se pueden formar conceptos.

Pero la mayor parte de estos psicólogos empiristas se ocupaba mucho menos de tales bases y consecuencias gnoseológicas que de la comprobación inmediata de los hechos dados en la autoexperiencia del hombre. Más o menos conscientemente renunciaban a explicar dichos hechos, y cuando lo hacían empleando para un grupo de hechos, como por ejemplo la imaginación, la memoria, el sentimiento, la pasión, etc., el concepto fútil de una "facultad" correspondiente o de una fuerza psíquica correspondiente, que naturalmente sólo podían determinar en base al carácter de los efectos producidos por ella. En manos de estos hombres la psicología se hizo una ciencia puramente descriptiva, y contra este estado, años más tarde Kant hizo el justificado reproche de que la psicología empírica no podía aspirar al rango de una ciencia natural. Obras como la *Anweisung zur Erkenntnis seiner selbst* [Indicaciones sobre el conocimiento de sí mismo] de SCHÖNFELD, el *Abriss der Psychologie* [Compendio de Psicología] y el *Grundriss der Seelenlehre* [Manual de Psicología] de MEINERS, *Geschichte von den Seelen der Menschen und Tiere* [Historia de las almas de los hombres y los animales] de HENNING, *Empfindungs- und Erkenntniskraft der menschlichen Seele* [Energía sensible y cognoscitiva del alma humana] de CAMPE, *Psychologische Versuche* [Ensayo de Psicología] de HISSMANN,

Versuch über die Kenntnis der Menschen [Ensayo sobre el conocimiento de los hombres] de WEZEL, *Abhandlungen über die Kräfte der Seele* [Tratado sobre las fuerza del alma] de VILLAUME y muchas otras, sin contar los escritos especiales, tendían a recoger estos datos de hechos psicológicos. En Alemania se desencadenó una verdadera manía de comprobar y describir tales datos de la vida psíquica. Para eso se fundaron grandes revistas [1], como la que editó Moritz en 1785-1793, y la opinión de que "el verdadero y único objeto del conocimiento humano y en especial de la filosofía es el hombre", que encabezaba casi todos estos libros, de hecho se había tornado una convicción general.

Pero en Alemania esta preferencia por la autoexperiencia tenía razones culturales más profundas que en otras partes. Todo el desarrollo de la vida espiritual alemana, frente a la miseria y a la tristeza de las condiciones públicas, había adquirido una tendencia a la interioridad, y la cultura alemana tendía a ocupar al individuo preferentemente de sí mismo y de los que le estaban más próximos. Era la época de los diarios íntimos, la época de las amistades y de los epistolarios. De espaldas a la vida pública, los espíritus alemanes analizaban su propia vida anímica y no menos la de sus amigos, y esta autoobservación se intensificaba hasta llegar a una sensibilidad enfermiza. El análisis de la propia alma se había puesto de moda, y todos creían vivir algo suficientemente importante como para ser comunicado, como secreto, primero a sus amigos y luego al público. A esta tendencia de la vida cultural alemana, cuya faz religiosa fué trazada por la mano maestra de Goethe en los *Bekenntnisse einer schönen Seele* [Confesiones de un alma bella], y a la literatura provocada por ella, debemos las más nobles y exquisitas autoconfesiones, pero también un número infinito de trivialidades, y esto puede decirse sobre todo de esa literatura de la psicología empírica, cuyo valor está en proporción inversa a la cantidad de la producción. Como se recogía y se comparaba sin un criterio determinado, como cada uno quería aparecer lo más interesante posible en sus relatos, esta literatura presenta por un lado el carácter de una descripción chata y superficial de los sucesos cotidianos, y por otro el de una colección de curiosidades compiladas sin sentido crítico; y como faltaba tanto un método para comprobar los hechos como un método para explicarlos, los resultados de toda esta "psicología experimental" de la Ilustración alemana fueron lamentablemente pobres. Más aún, hasta llegó a dañar una causa bien intencionada por su tratamiento deficiente. Pues esa falta de espíritu científico en que caía cada vez más, sólo pudo tener por efecto el de hacer desmerecer a los ojos de los estudiosos serios, la idea de una psicología que se fundase en la experiencia interior.

1 También en el extranjero aparecieron tendencias semejantes. En París se formó en momentos de la República una *Société des observateurs de l'homme*, que contaba con cincuenta miembros, cincuenta corresponsales y cincuenta agregados.

El único progreso importante e históricamente notable a que se llegó por estas investigaciones, consistió en una innovación que se introdujo en la clasificación general de las actividades psíquicas. Desde Aristóteles se había aceptado la contraposición del lado teórico y el lado práctico del espíritu humano como el principio supremo para la subdivisión de las investigaciones psicológicas. Las numerosas variaciones de la terminología no habían cambiado nada en ellas y así como Leibniz había distinguido entre representaciones e impulso de modificación de las representaciones, Wolff distinguía entre facultad representativa y facultad apetitiva. En la psicología empírica de la Ilustración alemana se abrió camino en distintas direcciones y por diversos motivos la opinión de que entre las dos facultades debía incluirse una tercera, que no debía estar subordinada a las dos anteriores: la facultad de las sensaciones, que más tarde fué llamada, con una expresión más feliz que las anteriores, facultad de los sentimientos. Esta concepción se difundió de tal modo que aún hoy, en la expresión común no menos que en la psicología empírica, las tres determinaciones: representación, sentimiento y voluntad aún son consideradas como las tres categorías fundamentales de la vida psíquica. El origen de esta concepción se remonta a mediados del siglo XVIII y, al parecer, debe ser buscado en JOHANN GEORG SULZER (1720-1799) quien ya en 1751 y en 1752 expuso en la Academia de Berlín sus investigaciones sobre el asunto, publicadas más tarde entre sus escritos *Vermischte Schriften* [Misceláneas] (Berlín, 1773). En estos debe buscarse la base de la teoría con la cual, poco después en sus *Briefe über die Empfindungen* [Cartas sobre los sentimientos] (Berlín, 1755), Mendelssohn postulaba explícitamente la facultad del sentimiento junto a las otras dos. En Sulzer la nueva teoría manifiesta en forma muy notable su dependencia del concepto fundamental de la Monadología de Leibniz. Parte del concepto de las representaciones oscuras y confusas; acepta el principio de Leibniz que la representación es la fuerza fundamental del alma, pero por otra parte hace notar que las representaciones oscuras aún no son representaciones completas. Además demuestra que la mezcla confusa de elementos varios contenidos en ellas, más bien invita al alma a darse cuenta de su propio estado que a una captación clara y conceptual de los elementos singulares, y que su actividad sentimental, igualmente distinta de las verdaderas y propias representaciones y de las pasiones, constituye la mediación necesaria entre éstas y aquéllas. Una obra, independiente de Sulzer, de JAKOB FRIEDRICH WEISS, *De natura animi et potissimum cordis humani* (Stuttgart, 1761) demuestra que este relieve dado al sentimiento se fundaba en una aplicación de la teoría de Leibniz de las representaciones oscuras. Sulzer desarrolla dicha teoría en el sentido de demostrar que en las representaciones oscuras existe aquel carácter que la psicología moderna llama sentimiento. Muestra que toda "sensación" es agradable o desagradable, es decir, que presenta cierto tono sentimental, y por eso ofrece la posibilidad, para que

Mendelssohn, en sus *Morgenstunden* (Berlín, 1785) diera a esta nueva facultad el nombre de facultad de aprobación. Es evidente que de esta manera la psicología empírica de los alemanes haya hecho, aunque a su manera, el descubrimiento que en la filosofía inglesa se caracterizaba a veces como sentido para el bien, en parte como sentido para lo bello. En ambos casos se llegaba al concepto de una facultad de juicio originariamente innata en el hombre, que frente a los objetos diversos tiene una actitud de aprobación y de desaprobación. Tanto aquí como allá esta teoría llevaba a consecuencias estéticas, y en este terreno se desarrolló particularmente la actividad de Sulzer. Él distinguía tres grados de esta facultad de sentimiento: los sentimientos sensuales de lo agradable y lo desagradable, la consideración estética de lo bello y de lo feo; la apreciación moral de lo bueno y de lo malo. De los primeros decía que, dada su total dependencia del estado individual del organismo físico, no son susceptibles de una teoría general; a diferencia de la última, que se funda exclusivamente en principios generales cuyo desarrollo corresponde a la filosofía. Con respecto al sentimiento estético, del que se ocupaba preferentemente, adoptaba una posición intermedia entre ambos. Para él, el sentimiento de lo bello es una consecuencia necesaria y por lo tanto general de la relación entre los objetos de la percepción y la actividad del espíritu. Manteniendo firme el concepto leibniziano de belleza, como unidad dentro de la variedad, sostiene que el placer que produce lo bello nace de la excitación que experimenta el espíritu cuando percibe todas las relaciones que enlazan lo singular con el complejo general unitario. El sentimiento de lo bello es, para él, el goce por la conexión armónica entre las sensaciones. Pero por eso el sentimiento estético y la producción estética dependen, según él, del grado de comprensión de todo ese conjunto, y con esto somete la vida estética a una medida intelectual. Pero no se queda con esto; si el sentimiento estético es para él superior y más valioso que la sensación, es en cambio inferior al sentimiento moral; y de aquí llega a la conclusión que su auténtico valor, en última instancia, sólo puede consistir en el incremento que adquiera gracias a él la vida moral. Con este criterio se cierra, naturalmente, la posibilidad de entender el valor verdadero e independiente de lo bello, en el que sólo ve un medio de ilustración intelectual y moral. No vacila en afirmar que el pintor, cuando no representa un argumento moral, no llega a nada sólo con sus colores y sus formas. El valor de la pintura de los paisajes reside para él sobre todo en enseñar a conocer y admirar las creaciones de la naturaleza, que por falta de recursos y de tiempo no pueden ser conocidas por experiencia directa y considera que el mejor uso que se puede hacer de ellos sería reunirlos en un museo que permitiese conocer las diversas partes del mundo y que, en el caso en que estuviese bien ordenado, también se pudiera hacer conocer las diversas costumbres y ocupaciones de los hombres. Por otra parte, con respecto a los cuadros de argumento histórico propone algo que raya en lo có-

mico. Damocles, por ejemplo, debería ser representado en el momento en que la espada está suspendida amenazante sobre un opíparo banquete; Dionisio, en el momento en que, por temor de la navaja asesina, se hace afeitar por sus hijas con cáscaras de nueces ardientes. Pero esta estética moralizante, con todas sus derivaciones mezquinas, responde al gusto de la época y la *Allgemeine Theorie der schönen Künste* [Teoría general de las bellas artes] (Leipzig, 1771-1774) de Sulzer, expuesta en forma de léxico estético, fué considerada por mucho tiempo la autoridad máxima en crítica estética. Además, su posición intermedia e indecisa, permitía que fuese utilizada por los dos partidos en pugna. Al grupo de los suizos y de los *Stürmer y Dränger* agradaba que se fundara la estética en el fondo oscuro del alma y en la espontaneidad del sentimiento; a los partidarios de Gottsched, en cambio, les agradaba que se insistiera en la dependencia de la vida estética de la comprensión teórica y de la intención moral.

La triple división en pensamiento, sentimiento y voluntad sólo fué ampliamente reconocida gracias al más importante de los psicólogos empíricos de ese tiempo, JOHANN NIKOLAUS TETENS (1736-1805). Debido a la influencia que su obra capital *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* [Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su desarrollo] (Leipzig, 1776 y 1777) tuvo sobre Kant, esta subdivisión de la psicología mantenida por Kant en sus obras, se afianzó de un modo general [1]. La influencia de Tetens sobre Kant estriba sobre todo en que ambos hombres se encontraban al mismo tiempo bajo la impresión de los *Nouveaux Essais* de Leibniz. Kant lo había demostrado primero en su tesis doctoral *De mundi sensibilis atque intelligibilis, forma et principiis*, y Tetens saludó con ardiente aprobación en su obra los resultados de estas investigaciones de Kant. En realidad, la concepción gnoseológica de ambos en estos escritos es exactamente la misma y sólo posteriormente, a raíz de las indagaciones que están en la base de la *Crítica de la razón pura*, Kant se elevó muy por encima del pensamiento de Tetens. El libro de Tetens contiene, en cierto modo, la expresión unilateral del punto de vista psicológico que en el desarrollo de Kant constituía nada más que una transición necesaria y que más tarde fué superada por él.

Esta obra consta de una serie de ensayos psicológicos que no tienen la pretensión de un orden sistemático, pero que presentan un progreso regular. El método de Tetens es, como él mismo lo señala, el de la observación pura. Él quiere captar las modificaciones del alma, tal como se las ofrece su propio sentimiento o la experiencia íntima, y ex-

1 Hablaremos en particular del papel decisivo que desempeñó esta triple división en el sistema kantiano, en otro lugar; pero interesa hacer notar ya ahora que esta importancia resulta evidente en la introducción de la *Crítica del juicio* y en la disertación escrita originariamente con la misma finalidad y recopilada ahora en las obras completas de Kant bajo el título *Ueber Philosophie überhaupt* [De la filosofía en general].

cluye de sus estudios todas las teorías metafísicas, colocándose en contra de la teoría racionalista del alma enseñada por Wolff y contra el materialismo de los franceses. Con energía no menor también rechaza el principio anticrítico del sano sentido común con que se conformaban los escoceses. Él considera que su misión propia consiste sobre todo en los análisis sutiles y cuidadosos de los que resultarían el conocimiento de las relaciones entre las actividades particulares del alma. Como condición primera de esto establece la distinción exacta de las funciones psíquicas particulares y la investigación de las relaciones en que o bien se las puede referir mutuamente, o bien, cuando son independientes entre sí, se las puede vincular. En la solución de esta tarea procede con tal agudeza y sagacidad, que algunas partes de su obra y algunas de sus teorías continúan teniendo valor para la psicología. Parte de la pregunta si la observación permite establecer una actividad fundamental del alma y desarrolla los principios propios haciendo una crítica de la afirmación de Leibniz y de Wolff que esta actividad es la representación. Tomando al pie de la letra a Leibniz, resulta que si por representación se entienden actos conscientes del pensamiento, éstos nunca son totalmente originales, sino se refieren a una modificación ulterior precedente del alma. Lo que Leibniz había llamado representaciones oscuras, aún no son verdaderas representaciones, sino sensaciones, mientras que las representaciones son, por así decirlo, sensaciones posteriores. Las primeras entre ellas son las percepciones, y aquí Tetens hace una interesantísima tentativa de explicar, partiendo de la circunstancia que de tal modo ya las percepciones de los sentidos se presentan como imágenes de las modificaciones originarias del alma, el hecho y la manera en que su contenido es proyectado en el mundo exterior y por eso se hace objeto del pensamiento. Estas percepciones sólo pueden repetirse en parte y en parte pueden reunirse en nuevas imágenes, de manera que la actividad representativa se compone de tres funciones: la percepción, la imaginación reproductiva y la productiva. Si no puede negarse en esta teoría la influencia de Hume, en el estudio más detallado de las percepciones, Tetens se atiene a la distinción de Locke entre experiencia interior y experiencia exterior. Las simples percepciones de la actividad exterior de los sentidos siempre tienen como contenido lo presente y absoluto. En cambio, las relaciones entre las cosas, nunca caen inmediatamente en la "sensación" (*Fühlung*), sino sólo mediatamente, a saber, en la medida en que estas relaciones provocan estados interiores y en que éstos son sentidos por la experiencia interior. Así, por ejemplo, Tetens explica el sentimiento de la belleza, como el de una actividad representativa armónica en que el hombre es colocado por los sentimientos. Pero estas relaciones entre las cosas no sólo deben ser sentidas, sino también conocidas y esto sólo es posible si todo el contenido de las representaciones sentimentales, tanto de las externas como de las internas, es sometido a la labor del pensamiento que traba dichos enlaces. En este problema fundamental Te-

tens recurre a la teoría leibniziana de las percepciones, expuesta en los *Nouveaux Essais*, pero al mismo tiempo también se sirve de la distinción entre forma y contenido del conocimiento, que ya se destaca en la tesis de Kant. Demuestra que el contenido del conocimiento deriva sin excepción del sentimiento, mientras que su forma proviene de la actividad del pensamiento mismo. Por lo tanto, mientras que el pensamiento tiene frente a las sensaciones una actitud completamente receptiva, en estas formas de relación demuestra su propia espontaneidad. Tetens considera a estas ideas de relación no como un patrimonio ya dado que el pensamiento agrega desde fuera a la materia recibida, sino más bien como las leyes del pensamiento mismo que traba dichas relaciones, como las funciones que constituyen la esencia de este pensamiento: "Los actos del pensamiento son las primeras ideas, las ideas originarias de relación. Éstas son las leyes naturales del pensamiento. Las experimentamos cuando las aplicamos al pensar. Su conocimiento depende, pues, de la experiencia interior; pero tienen el valor de verdades racionales generales, pues no podemos pensar sin ellas." "Conocemos los principios sólo por la observación, así como por ella también conocemos las leyes según las cuales se producen la luz y el fuego; pero los juicios mismos no son ni observaciones ni abstracciones, sino efectos que dependen de la naturaleza de la energía del pensameinto, como la dilatación de los cuerpos es el efecto de la naturaleza del fuego." En este sentido, Tetens reivindica a las formas del pensar una "necesidad subjetiva" y sostiene que en eso consiste el único concepto de objetividad posible para el hombre. Demuestra que la verdad no puede consistir en la concordancia de las representaciones con los objetos, pues la confrontación necesaria para realizarla es imposible, pero que sólo consiste en la necesidad con que la fuerza del pensamiento obra siempre con igual intensidad de acuerdo a su propia naturaleza interior. De esto resulta que para el conocimiento del mundo exterior sólo existe "un principio general de fidelidad a la experiencia sensible", pero que jamás autoriza a considerarlo como una reproducción del mundo real. Según Tetens, el pensamiento que establece las relaciones se desarrolla en tres formas fundamentales: en las relaciones de confrontación: identidad y diferencia; en las "relaciones de correalidad": combinación, división y ordenación en tanto que haya espacio, tiempo, lugar, sucesión, etc.; en la relación de dependencia. En lo que se refiere a la segunda de estas especies de relaciones, Tetens acepta con satisfacción la tesis de Kant, en que espacio y tiempo son considerados por igual como leyes de ordenación del contenido de las sensaciones, leyes que rigen cuando entra en juego la experiencia, y de tal manera llegan a un conocimiento consciente, mientras que originariamente no eran más que leyes del espíritu cognoscente. Tanto Tetens como Kant están bajo la influencia de la idea de Leibniz, que la verdad racional es la adquisición de conciencia de las leyes de la vida espiritual; y cabe señalar que Kant fué el primero que aplicó este principio a la aprioridad de las matemáticas. El libro de

Tetens, inspirado quizá por la sugestión de Kant, extiende el mismo principio a todos los conceptos de relación del pensamiento; pero de la correspondencia de Kant se desprende que él ya había llegado a la misma consecuencia en el año 1773. Cuando leyó el libro de Tetens probablemente ya había superado este punto de vista y la influencia de dicha obra sobre él no puede haberse hecho sentir en su teoría del conocimiento, sino sólo en la psicología. En cuanto a las relaciones de dependencia, Tetens se opone a Hume en una polémica que en principio estaba errada. Al tratar de demostrar que la causalidad es necesidad subjetiva, y escrutar con mucha sutileza el origen psicológico de este concepto a partir de la unión de la experiencia de los movimientos del cuerpo causados por la voluntad con el postulado lógico de la motivación, se olvida que demuestra exactamente la mismo que quería demostrar Hume, a saber que este concepto realmente sólo tiene una validez subjetiva. Aquí Tetens demuestra con la mayor claridad el límite que la teoría del conocimiento no era capaz de superar antes de Kant, a causa de su carácter psicológico. Cinco años antes de la publicación de la *Crítica de la razón pura* expresa una vez más con toda claridad el principio metódico de toda la filosofía de la Ilustración con las siguientes palabras: "Toda la especulación sobre los citados conceptos generales del intelecto se funda, al final, en investigaciones psicológicas sobre el modo en que se originan y sobre su naturaleza subjetiva en el intelecto." Pero justamente aquí residía la incapacidad del dogmatismo para resolver el problema psicológico, pues los inútiles esfuerzos de la filosofía desde Descartes y Locke hacen ver que el conocimiento del origen psicológico de las representaciones no interviene para nada en la determinación de su valor cognoscitivo. Cuando Kant comprendió esta verdad, se inició en él una nueva fase de su propio pensamiento y de la filosofía moderna en general.

§ 55. LA FILOSOFÍA POPULAR

La gran difusión de la psicología empírica se debió en parte y fué en parte el índice del relajamiento que se produjo en la energía filosófica a mediados del siglo XVIII en Alemania y que se manifestó particularmente en el predominio del eclecticismo. A la falta de un principio especulativo, la psicología empírica ofrecía un campo cómodo a la reproducción de las diversas concepciones filosóficas y sobre todo a la mezcla entre las ideas de Leibniz y de Locke. Pero cuanto más estas indagaciones psicológicas se orientaban a un examen general de la vida humana, tanto más se perdía la seriedad de la investigación científica y tanto mayor se hacía el contacto de la actividad filosófica con la literatura en general. Es verdad que lo común de las dos corrientes de la filosofía que habíamos señalado anteriormente contribuyó en muy poco. Lo que ganó en popularidad lo perdió en profundidad y ori-

ginalidad, y la filosofía de los bellos espíritus, que se puso de moda en ese momento en Alemania, se limitó a repetir complicadamente las ideas más vulgares de la Ilustración. La única ventaja digna de mención que sacó la filosofía de esta unión, fué la forma elegante de exposición y la formación de un buen estilo filosófico alemán. En este sentido los ejemplos del extranjero tuvieron una influencia favorable. El ensayo inglés se vulgarizó en Alemania y también se intentó expresar el pensamiento en el tono del lenguaje conversacional de los franceses. Por eso, los escritos de estos filósofos populares fueron leídos, uno por uno, fácilmente y con cierto placer; pero en conjunto, debido a su exposición demasiado superficial y difusa, por la falta de ideas nuevas, terminaron por cansar y aburrir. Muy pocas veces lograron la elegancia de sus modelos. La serena claridad del estilo inglés se transforma acá con toda facilidad en trivialidad y la agilidad ingeniosa y sutil del espíritu francés nunca llega a encontrar una expresión adecuada.

Estos defectos se hicieron más evidentes cuanto más ambiciosos se tornaron los filósofos populares sobre el valor de sus ideas y de sus obras, compuestas en gruesos y numerosos volúmenes. Todos se explayan en la arrogante conciencia de haber llegado a una perfecta claridad, y escriben sus obras, no para fomentar la investigación, sino para instruir al público. No buscan la verdad: creen poseerla y no hacen más que difundirla. Para ellos la finalidad de la filosofía es, tal como lo había enunciado Thomasius, fomentar la felicidad humana, que, para ellos, sólo puede proceder del autoconocimiento del hombre. Además esta filosofía en su empeño por llegar a la felicidad, está totalmente saturada del mezquino espíritu de la teleología wolffiana. Su ideal es la existencia cómoda del individuo, comodidad creciente a medida que éste se va ilustrando. Esa felicidad ignora los problemas de la vida pública; no tiene la menor noción de la importancia moral del Estado. Se conforma con enseñar, a partir de ese conocimiento de la naturaleza general del hombre que permite la experiencia, cómo puede el hombre, con esa instrucción llegar a ser lo más feliz posible. La preocupación por el bienestar del individuo singular y la insistencia en la importancia prevalente que el hombre tiene por sí mismo, se hace evidente teniendo en cuenta que en la literatura no hubo problema que fuera tratado con tanta vivacidad y predilección que el de la inmortalidad, y que casi sin excepción es afirmado desde el punto de vista del eudemonismo; también es significativo que en esta literatura aparezcan a menudo argumentos en que en los problemas dudosos, el filósofo se decide explícitamente por la opinión que parece prometerle al hombre un mayor grado de felicidad. El típico representante de este eudemonismo es JOHANN BERNHARD BASEDOW (1723-1790). El carácter anticientífico de estas tendencias no se manifiesta sólo en la superficialidad de sus obras, sino también en el explícito desprecio por la erudición, desprecio que constituía el rasgo fundamental de su propaganda pedagógica. Con su originalidad mucho menor que la de

Rousseau, afirmaba que no se debían formar sabios, sino hombres, que hay que proporcionar salud física y espiritual al hombre. El Filantrópico fundado por él en Dessau, fué el modelo de muchas instituciones de educación en que se aplicaron sus principios y los de Rousseau, sobre todo intensificando la educación física.

La salud física que exigía Basedow, en el fondo no era más que la renuncia a la seriedad científica que se ocultaba detrás del principio del "sano sentido común". Este sano sentido común era el ídolo de la filosofía popular alemana. Antes de que fueran acogidas en Alemania las teorías de los escoceses (que fueron difundidas sobre todo por el filósofo de Ginebra PIERRE PRÉVOST, 1751-1839, que también tuvo influencia en Francia) ya se había impuesto, contra el sistema escolástico, la opinión que el hombre, siempre que no lo desvíen las doctrinas filosóficas, posee en su razón natural los conocimientos que le son más valiosos y útiles, y que lo único que interesa es que ese conocimiento se haga claro para él y para los demás. Por eso, todo lo que trasciende las representaciones comunes del hombre o que las contradice, estaba condenado desde un principio para estos pensadores; erigiéndose en representantes de la sana razón humana, lanzaban su chato juicio condenatorio contra las más profundas teorías filosóficas y creían poder refutarlas sencillamente demostrando lo poco que entendían de ellas. Su principio predilecto era el de mantenerse en todas las opiniones bien en el centro, de no enunciar ideas extremas ni aprobarlas y deducir, con ánimo conciliador, de todas las teorías aquellas que la conciencia común considerase como justas. Estos hombres eran suficientemente benévolos como para encontrar algún granito de verdad en casi todas las concepciones filosóficas, pero se oponían a la aplicación consecuente de un principio único, con una obstinación digna de su incapacidad. Así mezclaron todas las ideas filosóficas posibles en una sola masa, excluyendo siempre las más importantes, y cada uno la amasaba luego dándole la forma que más le agradaba.

Por ingrato que resulte esta actividad popular de la filosofía, si se tiene en cuenta exclusivamente su valor científico, no debe olvidarse, por otra parte, la importancia que esto significaba para el movimiento general de los espíritus en Alemania. En su mayor parte las intenciones de estos filósofos eran buenas y muy nobles; realmente escribían impulsados por una necesidad íntima de fomentar el bienestar popular, y encontraron mucho que hacer en este terreno. La lucha contra los prejuicios y contra las instituciones fundadas en ellos iniciada por esta filosofía popular era una lucha plenamente justificada y su éxito mayor fué el de haber arrancado con sus ideas los espíritus alemanes de su limitación local y filistea. La religión racional moralizadora que predicaban, descarnada y apoética en sí, desechaba y destruía sin embargo las vallas burguesas y jurídicas que habían agrandado, sobre todo en Alemania, las diferencias de las convicciones religiosas. Esta filosofía de la Ilustración en verdad no comprendía el eslabón intermedio que

une al individuo con la especie; exaltaba al cosmopolitismo y combatía toda exterioridad de la Iglesia; pero dió a los contemporáneos el sentido por lo que es puramente humano y desarrolló el respeto a los hombres en todos los sentidos con tan noble empeño que sólo sobre esta base pudo erigirse ese ideal de humanidad que más tarde ensalzaron los grandes poetas de Alemania.

Dentro de este movimiento popular de la filosofía se destaca una figura que, aunque presente algunos aspectos negativos, reúne en sí todos los rasgos más nobles de esa tendencia, y se erigió en modelo para toda una generación: se trata de MOISÉS MENDELSSOHN. Nacido en 1729, hijo de un pobre maestro de escuela judío, este hombre luchó con su incansable trabajo hasta poder llevar una vida de estudioso. Hasta su muerte en 1786 se dedicó a actividades prácticas pero, por la gracia y delicadeza de su estilo llegó a ser uno de los escritores mejores y más leídos de ese período. La necesidad de claridad y distinción en los conceptos que había tomado de la filosofía de Wolff, se combinaba en él con la inclinación y la capacidad para una forma elegante en que lo estimuló el ejemplo de Shaftesbury. Pero en todos sus escritos alienta un cálido sentimiento de un alma noble; de todos ellos emana una serenidad sedante. Dotado de sólidas convicciones, abraza a toda la humanidad en gesto de un puro amor, y el rasgo más emocionante es su aspiración de ilustración y de superación de los prejuicios, sobre todo en favor de sus correligionarios. Luchó incansablemente para que se lograra, sobre todo para los que más lo necesitaban, la bendición de la tolerancia. Pero con energía no menor insiste en que también ellos se despojaran de sus propios prejuicios y que se incorporaran a esa sociedad culta cuyos derechos aspiran. También se vuelve contra la intolerancia sobre todo en asuntos filosóficos. Toda opinión que excluye categóricamente a las demás y pretende para sí toda la verdad despierta su desconfianza, y desaprueba las sutiles especulaciones sobre las que discuten los filósofos. Considera que sólo hay que ocuparse de lo que interesa al hombre, es decir, de su felicidad que consiste en la pura religión, en la moral y en la ilustración. En estos problemas los sistemas artificiales de los eruditos deben ser corregidos por la sana razón humana. Las grandes verdades que ésta nos enseña son: la existencia de un Dios perfecto e infinitamente bueno que creó al mundo y a nosotros para participar en su perfección y llegar de esta manera a la bienaventuranza, y la inmortalidad del alma, que es condición necesaria para llegar a ese fin. Mendelssohn trata de demostrar a ambos con argumentos tomados en lo esencial de Wolff, en una forma accesible a todos. Ninguno de sus escritos tuvo el éxito de su *Fedón* (Berlín, 1767) en que pone en boca del ideal de la sabiduría de la vida, Sócrates, su teoría de la inmortalidad. Pero justamente en esta representación de Sócrates se ve, como ya se señaló varias veces, la falta de sentido histórico que caracteriza a aquellos filósofos. A Mendelssohn no se le ocurrió hablar como Sócrates, sino que su Sócrates habla como Mendelssohn. Es el filósofo moralizador de la Ilustración que enseña al pueblo de Atenas la inutilidad de las especulaciones filosóficas, el valor del sano pensamiento, los deberes morales, la esperanza de la inmortalidad. Han desaparecido los finos rasgos del Sócrates platónico, el tinte helénico del carácter socrático y no queda más que el sabio razonamiento de la Ilustración alemana. Mendelssohn se había apropiado totalmente de la idea del perfeccionamiento espiritual y moral del individuo y deseaba trasmitirlo sin excepción a todos los hombres. Fué esto lo que le granjeó la amistad de Lessing. Pero no tuvo la menor noción de que existe además una educación y un perfeccionamiento del género humano en la historia, ni que por encima de cada individuo imperan las fuerzas superiores que determinan su naturaleza y su destino; él mismo lo asegura explícitamente. Para él, la historia es un libro tan cerrado como la naturaleza; sólo conocía al hombre singular y sólo a él dedicaba el calor de sus sentimientos y la nobleza de sus juicios.

Al lado de Mendelssohn aparece como su chato reproductor, su amigo y amigo de Lessing, el librero FRIEDRICH NICOLAI (1733-1811), hombre de interminable actividad, que en base a una vasta cultura autodidacta y a la nobleza de sus intenciones ejerció una amplia influencia. Fundó y redactó sucesivamente una serie de revistas, la *Bibliothek der schönen Wissenschaften* [Biblioteca de las bellas ciencias] (1757 y 1758), *Briefe die neueste deutsche Literatur betreffend* [Cartas sobre la más reciente literatura alemana] (1759-1765), pero sobre todo *Allgemeine deutsche Bibliothek* [Biblioteca alemana general] (1765-1805), en las que reunió con notable habilidad a los personajes más célebres de la época. La aspiración de instruir divirtiendo, que se encuentra en el fondo de todas estas empresas, resultó espléndidamente, y sus propias colaboraciones no fueron las peores. Hasta el chiste grosero, con que mechaba de cuando en cuando su prosa, estaba bien calculado para su público; sus novelas satíricas, a pesar de toda su chatura, tenían gran éxito y de sus revistas, gran parte del pueblo alemán absorbió realmente su cultura y su ilustración. La clara visión de este hombre está demostrada en su sincera admiración por el gran Rey, que había hecho de la Ilustración un principio de gobierno, y en haber luchado en el espíritu del monarca y con extrema energía contra toda forma de prejuicio y toda superstición. Nicolai es el tipo del librepensador berlinés, superficial en el razonamiento, pero siempre firme y con la respuesta vigorosa y acertada a flor de labios. No había nada que detestara más que las actividades secretas que se encaminaban a fines egoístas. Su ideal supremo era una sabia convivencia de los hombres, un acuerdo explícito sobre los principios "sanos". Por eso, fiel a las ideas de su tiempo, creía tener que perseguir ensañadamente las órdenes secretas, y su "caza de jesuítas" por un lado lo hizo famoso, pero por otro ridículo. Pero más tarde se manifestaron justamente en él los aspectos desfavorables de la filosofía popular. Pero ésta ya había cumplido su ciclo cuando él seguía presentándose como su profeta. Sobre

todo desde que lo habían abandonado sus mejores consejeros, se encontraba frente a la nueva generación aunque sin un juicio definido, siempre en actitud de crítica. Se había erigido en una especie de dictador de la opinión pública y no toleraba nada que contradijera a su insípida comprensión. Todo lo que la trascendía era para él ensueño vano o inspiración de locura, y con el mismo empeño con que alguna vez había combatido los prejuicios y supersticiones, ahora se volvía contra todo lo más profundo que germinaba en la literatura alemana: contra la filosofía de Kant y sus sucesores, contra la gran poesía de Goethe y de Schiller, contra la belleza ensoñadora de los románticos. Todo eso le valió esos famosos *Xenien* que lo aniquilaron, un despiadado escrito polémico de Fichte y una serie de juicios absolutamente negativos con que aún hoy suele condenarse su presuntuosa superficialidad y arrogante infalibilidad. No cabe duda que frente a los grandes genios de su época él no tenía razón; él no los comprendía y "con poco ingenio y mucha complacencia" revelaba frente a ellos su ruda y prosaica lozanía; pero sobre todo en los primeros diez años de su actividad encontró un público que tenía necesidad de un hombre como él y para el que él fué verdaderamente el hombre que él quería.

En torno a Mendelssohn y Nicolai se había reunido una serie de escritores más jóvenes que siguieron las tendencias, en parte colaborando en las revistas de Nicolai. Entre ellos están JOHANN ERICH BIESTER (1749-1816) que junto con GEDICKE fundó la *Berliner Monatsschrift;* THOMAS ABBT (1738-1766) que manejó con máxima habilidad y gran éxito el estilo elegante de esta filosofía popular: JOHANN AUGUST EBERHARD (1739-1809), que solía llamarse preferentemente vulgarizador de la doctrina de Wolff y se dedicaba a estudios estéticos, y sobre todo JOHANN JAKOB ENGEL (1741-1802), cuyo *Philosoph für die Welt* [Filósofo para el mundo] ofrece, en una serie de ensayos propios y ajenos, una especie de repertorio de dichas doctrinas. En la misma época JOHANN GEORG HEINRICH FEDER (1740-1825) y CHRISTOPH MEINERS (1747-1810) intentaron, no sin éxito, conquistar para esta filosofía la cátedra de Gotinga y extendieron su actuación literaria a los más diversos campos de la vida científica. CHRISTIAN GARVE (1742-1798) los acompañaba personal y espiritualmente en la empresa, y con sus numerosas traducciones y sus *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, Literatur und dem gesellschaftlichen Leben* [Ensayo sobre varios temas de moral, literatura y vida social] (Leipzig, 1792-1802) conquistó fama y aceptación. Sus cordiales relaciones con el fabulista moralizador Gellert, dan una clara idea de los vínculos que unían esta tendencia a la literatura en general. Pero ninguno de los poetas más notables de aquel momento está más próximo a los filósofos populares que Wieland. Sus poemas narrativos y sus novelas exhalan el mismo espíritu de cómoda filosofía de la vida, que se cuida de indagar sobre los grandes problemas y que encuentra su felicidad en la aceptación de un moderado goce y una

virtud benevolente hacia los demás. El buen gusto de la forma, la delicadeza de las descripciones y una amable benevolencia en sus concepciones del mundo y de la vida, compensan en él, como en todos aquellos prosistas, la falta de profundidad y de vuelo del pensamiento y de la poesía.

Junto a estos hombres y a estos círculos, en su mayoría vinculados entre sí por la comunidad de empresas literarias, existe aún un buen número de representantes aislados del pensamiento de la Ilustración, por ejemplo, el sagaz leibniziano ERNST PLATNER (1744-1818), cuyos *Aforismos filosóficos* (Leipzig, 1776 y 1782) trataron de dar en forma elegante y atrayente una exposición sistemática de aquellas doctrinas, y en algunos puntos ya emprenden una dirección hacia los problemas kantianos. Además está JOHANN GEORG ZIMMERMANN (1728-1795), cuyo escrito famoso *Über die Einsamkeit,* [Sobre la soledad] presenta frente al carácter homogéneo de toda esta literatura, una impresión de originalidad aunque no siempre agradable; y finalmente el ingenioso físico GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG (1742-1799) que con humor, ingenio e ironía, fustigaba, por cierto de la manera más extraña, los excesos sentimentales de la época.

§ 56. HAMANN Y HERDER

Con todo, hubiera sido muy triste para la cultura alemana que se hubiera limitado realmente a esta filosofía popular, que creía constituir todo su contenido y se daba por él. Esta filosofía, a pesar de haber acogido todos los elementos empíricos, a pesar de insistir con el sano buen sentido y a pesar de todo el escarnio que hizo de la ciencia escolar, en el fondo no era más que un derivado del racionalismo de Wolff y, en cuanto al contenido de ideas, una solución bastante diluída de aquellos conceptos que ese racionalismo había hecho cristalizar con método y en rígidas formas geométricas. Por fortuna, la filosofía popular no era el único elemento de la cultura alemana, por más que en cierto momento y en ciertos círculos haya predominado. Mientras que con ella la filosofía se perdía en cierto modo en la arena, en el espíritu del pueblo alemán brotaban fuentes lozanas y originales. Éstas se abrieron camino primero en la poesía y es notable la *coincidentia oppositorum* que en el mismo momento en que la más fría racionalidad se arrogaba el predominio sobre la literatura, en la poesía alemana surgieran algunos hombres del *Sturm und Drang,* que echaron por la borda todas las reglas y proclamaron el derecho de la genialidad frente a toda escuela. Mientras que la filosofía enseñaba una moral áridamente racional, ellos predicaban el evangelio de la sensualidad; mientras que la filosofía creía haberlo comprendido y aclarado todo, ellos sondeaban en los secretos del alma y se sumergían en las oscuras regiones de la vida del universo; mientras la filosofía, en su

excesiva valoración de los principios generales, había perdido el sentido de la importancia del individuo, y en su juicio sobre las diversas épocas, analizaba todos los grados de la cultura de acuerdo a una medida única, ellos predicaban el derecho de la individualidad. Con genial travesura arrojaron entre los claros y elegantes razonamientos de los filósofos de la Ilustración las audaces creaciones de una fantasía desenfrenada.

En cierto sentido estos poetas de fuerza genial se encontraban al mismo nivel que los racionalistas de la Ilustración; ambos estaban de acuerdo en el llamado a la naturalidad y por ese motivo, lógicamente, el pensamiento de Rousseau tuvo tanto éxito entre ambos. Pero, como se dijo más arriba, para el racionalismo la naturaleza se identificaba con lo racional y lo cuidadosamente meditado; esperaba que en todo sentido llegaría a estados naturales, estableciendo principios racionales. Los hombres del *Sturm und Drang* pensaban algo muy distinto: ellos buscaban lo originario en los instintos naturales y en el despliegue genial de sus fuerzas misteriosas y oponían al "siglo manchado de borrones de tinta" el alma grande y libre que, a través de las formas que la constriñen, se abre el espacio necesario para el aleteo de su inspiración. De ahí que se ocuparan de su querido yo, esa autocontemplación sentimental que demostraba hasta qué punto favorecía a la psicología empírica. De ahí el éxito de LAVATER, cuya *Fisiognómica* parecía querer iluminar los nexos misteriosos de la individualidad psíquica y la individualidad física del hombre; de ahí, en general toda la predilección por lo maravilloso y por lo misterioso al que, como lo demuestra la masonería, a pesar de toda la resistencia, no pudo sustraerse siquiera la árida Ilustración; de ahí también esa urgencia fáustica de comprender, de dominar, de crear un mundo que surge del fondo del alma.

Por lo tanto también en la literatura estética adquirió importancia la oscura profundidad del alma, que ya había señalado Sulzer en la estética teórica, y respondía a las mismas concepciones el hecho que los poetas de la genialidad proclamaran siempre la defensa del sentimiento y del puro derecho natural. Esta poesía del sentimiento de grandes personalidades constituía el contrapeso feliz para la filosofía de la mediocridad. Con fantasía difusa se tendía a sondear las profundidades, y se sacaron a la luz al principio por cierto en figuras desgarradas, los tesoros de los que nada había sabido la Ilustración.

Es comprensible que este rasgo también se apoderara de la filosofía, y que aparecieran hombres que animados por él, contrapusieran la vivacidad y la espontaneidad de su sentimiento individual a la superficialidad de la filosofía en boga. Por un extraño destino el representante característico de esta tendencia vivía directamente en la proximidad de Kant; es el "Mago del Norte", JOHANN GEORG HAMANN (1730-1788). En él se reúnen, prescindiendo de la producción literaria, todos los rasgos de este movimiento. Fué un hombre genial de fuerte sensibilidad y cultura fragmentaria, adquirida por él sólo, oprimido por las dificultades de las condiciones exteriores y el desorden de su propia vida, e hizo de la contradicción de su vida interior el centro de su pensamiento. La *coincidentia oppositorum* de Giordano Bruno fué su argumento predilecto. Siempre habla de la profunda contradicción que existe en todas las cosas del mundo y en la vida humana y expresa su absoluto desprecio por la vacía charla de los filósofos que creen haber eliminado dichas contradicciones cuando han tratado de separar los hilos secretos del tejido del mundo. No sospechan que con eso destruyen el núcleo más íntimo de las cosas. Todo lo que existe es individual, y la individualidad siempre es misteriosa y nunca comprensible. De esta manera Hamann descubre en realidad la deficiencia del racionalismo y remite al significado incomprendido y olvidado de la monadología de Leibniz. La misteriosa naturaleza de la individualidad se expresa, sin embargo, en el hombre, no sólo a través del pensamiento, sino a través del sentimiento. Todo conocimiento verdadero y supremo se funda en el sentimiento: en el sentimiento individual de las cosas. Este conocimiento del sentimiento no es, sin embargo, conocimiento por conceptos, sino fe que nace, que viene de lo más íntimo. Elogia a Hume por haber vuelto a dar sus derechos, frente a la demostración, a la creencia (*belief*), esa confianza natural e inmediata del hombre por los hechos indemostrables, hechos que tampoco necesitan demostración. Es verdad que entre Hamann y Hume más bien hay una concordancia en la expresión que en la opinión, y el punto de vista de Hamann sólo con mucha reserva puede llamarse una filosofía de la fe. Este punto de vista se determina sobre todo en el pensamiento religioso. Tampoco la individualidad suprema, la divinidad y justamente ella, por ser la más misteriosa de todas, puede ser conocida por medio del pensamiento y de demostraciones, sino sólo por el sentimiento y por la fe. Frente a él la filosofía es impotente. Pero este conocimiento por el sentimiento no puede ser expresado en dogmas y axiomas; es una función de la vida individual, es el misterio de cada alma singular. El individualismo místico se opone tanto a la ortodoxia como al racionalismo. Si bien Hamann mismo fué creyente y aceptaba la Biblia hasta sus últimas consecuencias, protesta, sin embargo, contra toda forma de igualación, inclusive en la vida religiosa. Es verdad que frente a un tal sentimiento cesa toda ciencia. Esta filosofía del sentimiento es una no-filosofía consciente. El odio contra toda demostración y la claridad conceptual llega en Hamann al punto de que él mismo nunca demuestre, sólo afirme, y nunca diera una forma ordenada a su pensamiento, siempre sólo la oscura forma del oráculo. Las infinitas alusiones a sus lecturas vastísimas y hechas sin método, y a situaciones personales hacen que su lectura sea pesada y sólo de cuando en cuando hay una compensación en algunas ideas geniales acertadas y sensacionales vertidas en una expresión plástica. Tampoco puede de-

cirse que su lengua rica en imágenes, exuberante, luche con las ideas, pues él no aspira a llegar a una expresión clara e inteligible, porque está convencido que la naturaleza mística del hombre y de las cosas encuentra en la vida misteriosa del lenguaje su expresión dada por Dios.

En la filosofía del sentimiento de Hamann se manifiesta del mejor modo que la filosofía de la Ilustración ya ha caducado. Ya no busca las raíces de sus convicciones en el pensamiento científico, sino en el sentimiento personal, y proclama con eso la anarquía que realmente imperaba en las mentes de los hombres del *Sturm und Drang*. De allí procede el gran influjo que ejercieron los escritos de este hombre y la admiración, que más tarde casi se hizo incomprensible, que le tributaron las generaciones más jóvenes y en la que participaron los espíritus más selectos de la época, por cuanto sentían la justificación de su oposición a la unilateralidad de la Ilustración racional. El que más se le aproxima es FRIEDRICH HEINRICH JACOBI, en quien todo el apasionamiento del sentimiento individual se vuelve contra la claridad de la filosofía de Kant, y sólo por esta oposición se podrá comprender cómo logró dar a las ideas de Hamann una forma mucho más fina y profunda.

El sentido del valor de la individualidad, así como la tendencia genial de la poesía, que Hamann sólo conocía bajo la forma del sentimiento oscuro, la Ilustración alemana lo poseía en otra forma más valiosa; en la justicia histórica que practicaba Lessing. Las dos tendencias se encontraron en el vasto espíritu de JOHANN GOTTFRIED HERDER. También en la filosofía él ocupa una posición que corresponde a la multilateralidad general de su rica naturaleza. En su filosofía se encuentra la misma mezcla característica que en toda su personalidad literaria y en su estilo, la misma vacilación entre un sentimiento profundamente poético y lleno de impulso y la necesidad de lograr una exposición clara y transparente. Por eso su posición frente a la filosofía popular no es totalmente negativa como la de Hamann; pero ella tampoco lo satisface y lo que más lo molesta justificadamente y censura apasionadamente en ella, es la falta de comprensión religiosa. Más aún, en cierto momento —eran los infelices años en que vivió, espiritualmente aislado y rodeado de un ambiente mezquino como predicador en la corte de Bückeburg— Herder, combatiendo la superficialidad y la aridez del racionalismo y la frialdad del indiferentismo, llegó al extremo opuesto de un celo ortodoxo. En ese momento, y sobre todo en sus dos volúmenes *Über die älteste Urkunde des Menschengeschlechts* [Sobre los más antiguos documentos del género humano] (1774 y 1776) y en los *Provinzialblätter für Prediger* [Páginas provinciales para predicadores] (1776) penetró también estilísticamente muy hondo en el apasionamiento y en la oscuridad de Hamann, cayendo en el peligro espiritual del que lo libró Goethe cuando lo llamó a Weimar. La causa justificada de este error estaba en la necesidad de buscar los criterios decisivos no en el intelecto, sino en el sentimiento.

La naturaleza del sentimiento, en Herder, es en general muy distinta de la de Hamann, lo mismo que sus dos personalidades. En Hamann hay cierta inquietud, cierta inconexión, cierto desgarramiento en su carácter y sobre todo su religiosidad es un aferramiento casi desesperado a la individualidad divina y su revelación escrita. Toda el alma de Herder, en cambio, está armónicamente formada y por lo mismo su sentimiento, cuando puede dar libre expansión a sus impulsos, es casi un arrebato entusiasta, un piadoso abismarse en el ser divino. Mientras que el sentido religioso de Hamann buscaba sobre todo las soluciones de las contradicciones inherentes al alma humana, Herder se entregaba a la admiración de la naturaleza, de su belleza y de su perfección, para sentir en ella el alma armónica que él llamaba la divinidad. Pero esta idea no adopta en Herder la mezquina forma filistea que tenía para Wolff y para los filósofos de la Ilustración, sino la forma grande y total de Leibniz y de Lessing. El mismo sentimiento lo reconduce a Spinoza. La concepción del universo, la única que admite este sentimiento, siente en todo el soplo del alma divina en que todas las cosas viven, obran y son. Este elemento espinocista de la monadología de Leibniz, al que tampoco había podido resistir Lessing, fué desarrollado por Herder en los diálogos publicados en 1787 con el título de *Dios*, que contienen una poetización de Spinoza semejante a la que más tarde se encuentra en Goethe, y sobre todo en el Goethe joven.

Pero los rasgos esenciales de la concepción de Herder lo aproximan mucho más a Leibniz. Para él tiene una importancia secundaria la renuncia a la idea de la armonía preestablecida, en lugar de la que también él pone, como Wolff, la influencia recíproca de las cosas. Prefiere detenerse, en cambio, en una pintura cálida de sentimiento y poética de la teodicea y afirmar el valor independiente inherente *a priori* a toda individualidad en el nexo perfecto del todo, y que se revela en su desarrollo. Por lo tanto Herder es, junto a Lessing, el más auténtico leibniziano de toda la Ilustración alemana y a partir de los grandes puntos de vista, se atiene a las ideas que, al fin de cuentas, también la filosofía popular debía al gran maestro. Su posición contraria a la filosofía popular consiste sobre todo en la oposición a su actitud antihistórica. Si Gervinus dice de él que se ha adjudicado los problemas planteados por Lessing, esto se aplica sobre todo a la posición que adoptaron ambos en la historia de la filosofía. La idea del desarrollo que Lessing sólo había aplicado a la historia de las religiones, la extendió a toda la cultura humana, y sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Ideas sobre filosofía de la historia de la humanidad] (1784 y siguientes) contienen la primera amplia exposición de una filosofía de la historia.

También en ella es un auténtico discípulo de Leibniz. Construyó

su obra sobre el concepto de desarrollo natural. Partía de la convicción que la cultura humana, tal como se desenvuelve en la historia, es el producto más elevado de la necesidad natural. Con esto daba un paso más adelante que Lessing. Es verdad que en sus escritos de la época de transición se mantenía, en lo que respecta a la historia de la religión, en la idea de Lessing de una educación divina de la humanidad; pero en su filosofía de la historia de la edad madura no admitía, para toda la cultura, más que ese principio del desarrollo natural. En general él trataba de demostrar que el hombre, debido a su organización natural y sobre todo por su marcha ascendente, está destinado y capacitado a la actividad cultural y la razón e investigaba las causas naturales de todo desarrollo de la razón. Tampoco combatía la hipótesis de Süssmilch, adoptada por su amigo Hamann, sobre el origen divino del lenguaje y, a pesar de la escasez del material filológico, creó las bases de la filosofía del lenguaje, buscando el origen del mismo en la organización de la voz humana y en las necesidades de comunicación intelectual propias del hombre. También a ella la remitió, en última instancia, al "sentimiento", en el que, adhiriendo congenialmente a los *Nouveaux Essais* de Leibniz, buscó la raíz profunda de toda actividad espiritual del hombre. En su pequeña obra *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* [En torno al conocimiento y al sentimiento del alma humana], se declaró desde temprano contra la rígida división entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual y concibió las relaciones entre ellos desde el punto de vista de un desarrollo unitario y continuo de los fundamentos naturales hasta el perfeccionamiento espiritual.

En la concepción general de la historia, en cambio, rechazó categóricamente el modo exterior de considerar las cosas, que no reconocía en las variaciones de la vida humana más que el arbitrio individual y el azar de los sucesos. No se cansaba de señalar y demostrar con los ejemplos de la historia que los destinos de los pueblos, lo mismo que sus usos, sus costumbres, sus ideas y sus caracteres están motivados en las condiciones naturales de vida de cada individuo y fué el primero que hizo la tentativa inmensa de desarrollar la historia de la humanidad a partir de la naturaleza y de concebir al mundo de los hombres como la realización de la vida natural. La meta de toda historia es el desarrollo y la completa formación armónica de la verdadera esencia del hombre. El ideal de la humanidad nunca fué concebido con mayor pureza y nobleza que por Herder. El hombre era el coronamiento de la creación. Quería demostrar de qué manera este producto supremo procede de las manos de la naturaleza, producto en que están dadas las disposiciones para la más alta perfección y que están a la expectativa de su despliegue por medio de la labor de la historia.

Sus *Ideas* constituyen la primera tentativa de entender filosóficamente el nexo histórico de los acontecimientos de la historia universal desde el punto de vista de la ciencia moderna. Bossuet, el célebre predicador francés, ya había expuesto, antes que él, la filosofía de la historia de la patrística cristiana, presentando el último progreso decisivo de la historia universal en la cristianización de los pueblos latinos y germanos. De un modo muy distinto, GIAMBATTISTA VICO, un solitario erudito italiano, había tratado de encontrar en sus *Principi d'una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* (1725 y fundamentalmente modificados y aumentados en 1730), las leyes según las cuales todo pueblo debería recorrer un ciclo típico de su desarrollo histórico, fundado en la naturaleza eterna del espíritu. Finalmente ISAAC ISELIN, de Basilea, había fundado sus *Philosophische Mutmassungen über die Geschichte der Menschheit* [Hipótesis filosófica en torno a la historia de la humanidad] (1764), adaptándolas a la concepción de Rousseau del despliegue vital del individuo en el proceso histórico. En cambio, Herder proporcionó una exposición de gran estilo que, aunque no tan firme en la construcción y discutible en el detalle, perseguía la idea de concebir una historia general de la humanidad en que cada una de las naciones fuera elevada desde su situación de aislamiento a miembros de una gran cadena evolutiva; esta cadena debía partir de los primeros estados, que se encuentran en los comienzos naturales de la humanidad, y elevarse, unitariamente, al perfeccionamiento de una civilización común, en que la naturaleza de la "humanidad" llegue a un despliegue cada vez más perfecto. Herder no supo exponer claramente los fundamentos conceptuales de esta idea suya, ni supo demostrarlos, y tampoco supo exponer filosóficamente la relación de la causalidad natural y los juicios éticos finalistas; sin embargo, su intento de buscar un sentido unitario de la historia humana, que pudiese considerarse como continuación directa del desarrollo natural, intento que se apoyaba en los conceptos de Leibniz, fué muy eficaz, sobre todo por la forma vivaz y agradable de la exposición.

La ejecución de tales principios sólo era posible a un hombre que, como Herder, supiera revivir con delicado sentido la peculiaridad de las manifestaciones históricas, que supiera colocar en su lugar exacto dentro del curso de la vida de la humanidad cada fenómeno que se le presentase en su investigación, y que estuviese en situación de reconocer en las condiciones necesarias de cada uno su razón íntima y su justificación. En esto consistía su grandeza poética. Herder poseía una genialidad de poder revivir los hombres y las cosas como nadie ha vuelto a hacerlo. Descubrió el espíritu de la poesía hebrea y restituyó sus derechos poéticos a la Biblia, que los racionalistas habían desgarrado. Comprendió las "voces de los pueblos" y poseyó el genio admirable de asimilarlas al genio de la lengua alemana. Es uno de los creadores de aquello que Goethe llamó la literatura universal de los alemanes, el inspirador de aquella grandiosa actividad en virtud de la cual, en pocos decenios, la literatura alemana se apropió de todos los tesoros de la cultura universal en el más noble sentido de la palabra y que el cos-

mopolitismo incoloro de los alemanes haya adoptado la noble forma de la verdadera humanidad.

Este efecto de Herder no es exclusivamente literario, sino también filosófico. Pues las ideas que de esta manera penetraron en el espíritu alemán constituyeron el patrimonio con que trabajó la filosofía del período siguiente. El enorme alcance de la filosofía alemana tiene sus razones de ser en esta literatura universal. Apropiándose estas ideas, el espíritu alemán se fortaleció y llegó a su autonomía. Su filosofía popular se consumía en sí misma, su libre sentimiento genial degeneró en un desorden desenfrenado, y sólo en la elaboración del contenido de ideas de la historia, halló su verdadera naturaleza. La cultura alemana entre 1770 y 1780, en esta lucha entre los opuestos, en el contenido de pensamiento cada vez más rico con que se iba cargando, presenta el cuadro de una poderosa fermentación: un flujo y reflujo semejante de las fuerzas, un caos igual presenta la filosofía de la misma época.

El fermento de la cultura alemana en general se clarifica en el más grande de los poetas modernos, en Goethe; la fermentación de la filosofía se clarificó en el más grande de los filósofos modernos, en Kant.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO IV. EL RACIONALISMO EN FRANCIA Y EN LOS PAÍSES BAJOS

CAPÍTULO V. LA ILUSTRACIÓN INGLESA

CAPÍTULO VI. LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

CAPÍTULO VII. LA ILUSTRACIÓN ALEMANA

ESTE LIBRO SE TERMINÓ
DE IMPRIMIR EL DÍA 25
DE OCTUBRE DEL AÑO
MIL NOVECIENTOS CIN-
CUENTA Y UNO, EN
LA IMPRENTA LÓPEZ,
PERÚ 666, BUENOS AIRES,
REPÚBLICA ARGENTINA.